منازل من خزف

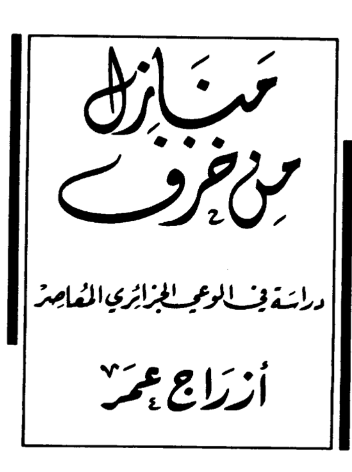
دراسة في الوعي الجزائري المعاصر

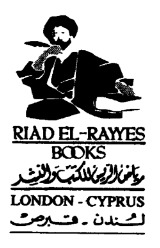
أزراج عمر



الغلاف: لوحة للفنان محمود حمّاد

مَنازِلُ مِنْ خَزَفْ


منازل
من زخرف
دراسة في الوعي الجزائري المعاصر
أزراج عمر


RIAD EL-RAYYES
BOOKS
رياض الريس للكتب والنشر
LONDON - CYPRUS
لندن - قبرص

HOUSES MADE OF CERAMICS

BY

AZERRADJ OUMAR

First Published in the United Kingdom in 1991

56 Knightsbridge
London SW1X 7NJ
U.K.

CYPRUS: P.O.Box: 7038 - Limassol

British Library Cataloguing in Publication Data.
Oumar, Azerradj
Houses made of ceramics
I. Title
892.716

ISBN 1855130890

الطبعة الاولى: أيلول / سبتمبر ١٩٩١

المحتويات

اضاءة أولى

أنجزت فصول هذا الكتاب منذ أكثر من ثلاث سنوات، أي قبل إقرار التعددية الحزبية في الجزائر. ونشرتها في الفترة ما بين ١٩٨٧ ـ ١٩٨٨ على حلقات . على صفحات بعض المجلات الصادرة باللغة العربية في بريطانيا حيث أُقيم وحاولت أن أدرس فيها مجموعة من الاشكاليات الثقافية للمجتمع الجزائري المعاصر، منتصراً للحرية، والحوار الفكري المنفتح، ومنطلقاً من ركيزة نقدية طالما افتقدناها في ظل سيادة الرأي الواحد، والحزب الواحد، ودكتاتورية القيم التوتاليتارية المتعسفة، بأشكالها العسكرية، والبوليسية، والدينية المنغلقة، والحزبية الضيقة الأفق، والبيروقراطية المقنعة بالوطنية، والمتسترة بمرجعية الثورة الجزائرية. لا أُريد أن أتحدث هنا عن معاناتي القاسية خلال سنوات اللجوء الاختياري للاقامة في بريطانيا بعيداً عن وطني، وذلك بعد ان عانيت فيه من مرارة الملاحقات العسكرية والأمنية، بسبب كتاباتي، رغم ان هذه المعاناة تلخص معاناة جميع العناصر التقدمية والمقهورة في بلادي.

أُؤكد هنا، ان هذا الكتاب مجرد مدخل أوّلي من مشروعي لتفكيك البنية الثقافية الجزائرية، التي لم تحلل بما فيه الكفاية من قبل المثقفين الجزائريين،وإن صدرت مجموعة من الكتب التي يغلب عليها الطابع السردي التاريخي، الوثائقي، أنجزها كتّاب ومثقفون جزائريون.

خصصت بعض فصول كتابي لنقد المواثيق الجزائرية، مسلطاً الضوء

على تنـاقضـاتها، وتوفيقيتها، إن لم نقل تلفيقيتها، وخصصت بعضها الآخر لتحليل ومناقشة كتب زملائي الكتّاب، والمثقفين الجزائريين، الذين اكنّ لهم الكثـير من الاختـلاف، والمحبـة، مؤمنـاً بان الحـوار المثقف، والعقلاني، والملتزم بالأخلاق، كفيل بإخراجنا من عصر التفكير الخرافي العشائري المهيمن، إلى عصر العقل، والحكمة، والجمال.

أزراج عمر

القسم الأول

إشارات أولى

ثمـة دراســات ومقـالات كثيرة كتبت عن الثقافة الجـزائـرية لكنها لم تكن شاملة، وتميزت أحياناً بالسـطحية والتسجيل التاريخي الأفقي لبعض الظواهر الثقافية لفتـرة من فتـرات تاريخ الجزائر، نذكر على سبيل المثال، دراسة الدكتـور أبو القاسم سعد الله بجزئيها الصادرين عن المؤسسة الوطنيـة للكتـاب تحت عنوان: «تاريخ الجزائر الثقافي»، ودراسة البـاحث الجـزائري المعروف مصطفى الأشرف: «الجزائر: الأمة والمجتمع»، وكتابي الدكتور عبدالله شريط: «المشكلة الايديولوجية وقضايا التنمية»، و: «من واقع الثقافة الجزائرية»، فضلاً عن كتب المفكر المارتينيكي المناصر للثورة الجزائرية فرانتز فانون: «معذبو الأرض ـ سوسيـولوجيـة ثورة»، وغيرها من الكتابات التي يمكن القول عنها إنها تشكل خطوة أولى نحو دراسة البنية الثقافية ـ النفسية ـ الاجتماعية، الجزائرية، سواء خلال العهد التركي، أم العهد الفرنسي، أم أثناء مرحلة الاستقلال الوطني. غير ان هذه الكتـابـات في مجمـوعها لا تفي بالغرض، ولا تقدم صورة دقيقة وشاملة للبنية الثقافية الجزائرية المتميزة. إن عملاً بمستوى هذا الطموح في الواقع ليس عمل كاتب أو باحث واحد، إنما هو عمل شاق يتـطلب المشاركة الجماعية وفق منهج تاريخي ـ حضاري، ويتطلب أيضاً وقتاً طويلاً وتفرغاً كاملاً.

هنالك كتابات كثيرة للكتّاب الجزائريين منهم: الدكتور أحمد طالب الابراهيمي: «من تصفية الاستعمار إلى الثورة الثقافية»، ومولود قاسم نايت بلقاسم: «أصالية أم انفصالية»، والدكتور عمّار بلحسن: «انتلجانسيا أم مثقفون في الجزائر؟»، والدكتور محمد العربي الزبيري: «المثقفون وثورة أول نوفمبر: الغزو الثقافي»، ورابح بونار: «المغرب العربي تاريخه وثقافته»، وعثمان سعدي: «عروبة الجزائر عبر التاريخ»، إلى جانب كتابات كل من توفيق المدني ومحمد حربي التي يغلب عليها الطابع التاريخي التسجيلي، وكتابات الدكتور عبدالقادر جغلول والدكتور محمد العربي ولد خليفة ومحمد الميلي والدكتور محمد مصايف، وغيرها من الكتابات التي بجمعها وقراءتها وتحليلها ونقدها يمكن تكوين إطار البحث والتصور العام للاشكالية الثقافية الجزائرية المعاصرة. وفي هذا الصدد تنبغي الاشارة إلى ان ثمة كتابات كتبها مؤلفون وباحثون ورحالة غربيون لم تترجم إلى العربية، ولم تناقش محتوياتها إلى يومنا هذا.

ومن أجل الخروج من وضعية غموض الحياة الثقافية، لجأت الدولة إلى وضع سياسة ثقافية، واعلامية، نجد خطوطها العريضة في ملفي السياسة الثقافية والسياسة الاعلامية وفي الميثاقين الوطنيين، ميثاق مرحلة الرئيس الراحل هواري بومدين، وميثاق مرحلة الرئيس الحالي الشاذلي بن جديد. قبل صدور ملفي السياسة الثقافية والسياسة الاعلامية والميثاق الوطني الأخير، كان قد صدر كتاب تحت عنوان: «حوار حول قضايا الثقافة»، وهو عبارة عن مجموعة آراء أدلى بها المثقفون والفنانون والأدباء الجزائريون في الندوات التي نظمتها «كتابة الدولة للثقافة والفنون الشعبية»، التي تولى مسؤوليتها إذ ذاك الدكتور محمد العربي ولد خليفة. نلمس، في هذا الكتاب، المشكلات التقنية والمشكلات المتعلقة بحرية التعبير أكثر مما نلمس عن كثب وبعمق تحليل عناصر الثقافة

الوطنيــة الجــزائرية. وبتعبير آخر، فإن اللقاءات تناولت مشاغل المهنــة وكيفيات إنجازها، والصعوبات والعراقيل المادية والمعنوية التي تعترض سبل القائمين بها، سواء أكانوا مؤلفين، أم ملحنين ومغنين، أم ممثلين في المسرح، أم حرفيين. لكن كانت لتلك اللقاءات فائــدة غير مبــاشرة، وهي تحــطيم الوهم الذي كان يفصــل بين المســؤول السيــاسي، والمهنيــين والحــرفيين. وكانت بالفعل بداية ايجــابية، غير انها لم تستمر كما كان منتظراً، إذ تم إلغاء كتابة الدولة للثقافة والفنون الشعبية، وانشئت بدلاً منها وزارة للثقافة بعد فصلها عن وزارة الاعلام. وقد شهدت تلك الفترة نشاطاً حثيثاً من طرف الدولة في مجــال تقنــين الهيــاكل الثقافية والاعلامية، وإعداد أرضية للعمل الثقافي والفني. أي إن الدولة أرادت بذلك ان تعطي الشرعية للعمل الثقافي الرسمي خلافاً لفترة الرئيس الراحل هواري بومــدين، التي تميــزت بحصر الثقــافــة في اطار المنظومة التربوية، حيث كان الاعتقاد السائد إذ ذاك، أن الثورة الثقافية هي رديف تعريب المحيط والادارة وتعميم التعليم، وإصلاح الريف من خلال ما سمي بالثــورة الزراعيــة وبنــاء القرى الاشتراكية، واستيراد الصناعات الثقيلة من الدول الصناعية الكبرى في الغرب وزرعها في الجزائر، وإنزال طلبة الجامعة إلى الأرياف في حملات تطوعية لتنوير الفلاحين والتعلم منهم أيضاً.

كانت غاية «بومدين» ترمي إلى تحقيق هدفين متلازمين يتمثلان في إلغــاء الفــوارق بين الريف والمدينة، وإخراج الجامعة من جوها الأكاديمي الصرف. وكان الهدف الكلي الذي سعى «بومدين» إلى تحقيقــه، هو تجنيــد الفــلاحين والعمال والشريحة المثقفة (طلبة الجــامعات)، وإعدادهم لتولي قيادة البلاد في المستقبل. من هذه الزاوية، نجده متأثراً بالماوية، وان عمل على جزأرتها (أي اعطائها الطابع الجزائري). مفهوم الثورة في نظره يتلخص، إذاً، في المحاور الأســاسية لسياسته في مجالات: الطب المجاني، تعميم التعليم،

تأميمات ١٩٦٢ ـ ١٩٦٥، تأميم المحروقات، الثورة الزراعية، الثورة الصناعية. وبعبارة أخرى، فإن «بومدين» ساوره الاعتقاد بأن تحقق هذه العناصر في الواقع، سوف يخلق ذهنية جديدة دعاها موواربة بالثورة الثقافية. لكن المشكل الذي عرقل هذه التجربة وأعاقها عن التطور والنجاح يتمثل في ان الجوهر لم يمس، وان العناصر التي تشكّل الفكر الرجعي لم يتم اقتلاعها بصفة نهائية ومن الجذور. ثم إن ما سمي بالثورة الصناعية في الواقع لم تكن له علاقة بالثورة، إنما هو اصلاح تقني عادي كان على حساب الصناعات الخفيفة، التي هي في الحقيقة جزء لا يتجزأ من تقاليد الحياة الجزائرية. إن نظرية هواري بومدين رغم وطنيتها، تتضمن في داخلها متناقضات ومتضادات برهنت الأيام بعد موته على هشاشتها، إذ اعيد النظر عملياً، خلال مرحلة الشاذلي بن جديد، في كثير من محاور نظريته، خصوصاً فيما يتعلق منها بالقطاعين الخاص والعام والثورة الزراعية والقرى الاشتراكية.

ويتفق الكثير من الباحثين على ان أكبر خطأ صاحب مرحلة الرئيس الراحل «بومدين» يتمثل في خلط الورقة الايديولوجية وانعدام حرية التعبير في وسائل الاعلام المرئية والمسموعة والمكتوبة، مما أدى إلى تغييب أصوات التيارات السياسية، كما يحلو للجزائريين ان يسموا الأحزاب السياسية السرية المعارضة، سواء في السر أم في العلن. ولم يعد في الساحة إلّا الرأي الواحد، ألا وهو رأي السلطة الحاكمة.

كانت (البيروقراطية) في مرحلة «بومدين» قد تجذّرت وأصبحت مسيطرة على مقاليد الأمور، وللانصاف، فإن فشل الثورة الزراعية يعود إليها بالدرجة الأولى، وإلى غياب أيديولوجية واضحة، ومنفذين مؤمنين بها في القمة والقاعدة معاً. فالثقافة التي تكوّنت في هذه المرحلة، وأعني بذلك أخلاقيات الانسان الجزائري الجديد،

تتلخص في التسابق نحو المناصب والكسب المادي.

إن تحديد السمات الأساسية للرؤية الثقافية لهذه المرحلة، يستدعي حتماً دراسة محتوى المنظومة التربوية بكل مراحلها الدنيا والعليا، ومجموعة القوانين الضابطة للحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ودراسة القيم الجديدة، ومناقشة المحاور الأساسية التي تكوّن البنية العامة لمشروع بومدين في بناء المجتمع الجزائري المعاصر، وتطبيقات تلك المحاور في الواقع المباشر.

أما مرحلة الشاذلي بن جديد، فإن السمة الثقافية التي تميّزها لا تختلف في الجوهر عن السمة الثقافية لمرحلة بومدين. هناك مجموعة من المتغيّرات التي طرأت على شكل البنية العامة، وأحياناً على بعض عناصر مضمون البنية العامة، إذ أولي الاهتمام بتاريخ ثورة أول تشرين الثاني / نوفمبر.

من هذه الزاوية، فإن مفهوم مرحلة الشاذلي بن جديد للثقافة مفهوم تاريخي ـ أخلاقي، إذ إننا ـ حسب مفهومه ـ لا يمكن ان نتطور إلّا وفقاً للأخلاقيات والممارسات التي تحلّت بها الثورة التحريرية الجزائرية ضد المستعمر الفرنسي. فتكوين جيل جديد مرتبط بالوطن، يتحقق أساساً عن طريق تمثّل مضمون الروح الملحمية النضالية لثورة تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٥٤. غير ان كتابة تاريخ الثورة التحريرية ليس بالأمر الهين، لأن مجرد الكتابة كهدف لا يعني شيئاً كبيراً، انما كتابة التاريخ تعني تكريس قيم ومثل وممارسات ثورية في الحياة الاجتماعية الحالية، ونقداً لجميع القيم والممارسات السلبية التي رافقت التجربة، والاعلان عن حاملي هذه القيم والقائمين بتلك الممارسات، سواء أكانوا أحياء أم أمواتاً. إن مفهوم كتابة التاريخ عند الجزائريين البسطاء يعني في الحقيقة تطهير الماضي كماض، وتطهير الحاضر من سلبيات الماضي وتصفية الحياة السياسية الحالية بأبعادها الثقافية والاجتماعية

والاقتصادية والايديولوجية، مما يكتنفها من غموض ومن العناصر غير الوطنية. وبعبارة أخرى، فإن كتابة التاريخ تعني تحقيق مطلب حريــة التعبير وبناء نفسية جديدة، تقبل بالرأي الآخر وإن كان معارضاً. وأعتقد أن البعد الثقافي لمرحلتي هواري بومدين والشاذلي بن جديد يستحق نقاشاً مفصلاً في ضوء المواثيق الوطنية وملفات السياسة الثقافية والاعلامية والشباب والتعليم والأسرة، وفي ضوء قوانين المنظمات الجماهيرية والاتحادات الثقافية والمهنية والاعلام والقانون العام للعامل، حتى يتم تحديد التصور الكامل للمشروع الثقافي المرغوب تحقيقه، مع مقارنة ذلك المشروع كتصور نظري مع التطبيق العملي للممارسة الثقافية. إن مثل هذه المناقشة ستقودنا حتمــاً إلى غربلة محتوى التيارات المختلفة في الجزائر، تلك التي تستخــدم الثقافة مرة، والشعارات السياسية مرة اخرى لتحقيق أهــدافها. ومن بين هذه التيارات: تيار الاخوان المسلمين، التيار البــربري، التيار الفرانكوفوني، تيار الطليعة الاشتراكية. وأطلق تسمية «تيار» على هذه المجموعات، باعتبار ان السلطة السياسية الحاكمة لا تعترف بها كأحزاب وفقاً للدستور والميثاق الوطني، وان كانت في الواقــع أحزاب معارضة، تطمح في الوصول إلى السلطة لتطبيق برنامجها العام الذي ينطوي على بعد ثقافي بطبيعة الحال.

قدمنا فيما سبق مسحاً عاماً لمفهومي كل من الرئيسين الجزائريين هواري بومدين والشاذلي بن جديد. وذكرنا في السياق أسماء بعض الكتّــاب الجزائريين الذين حاولوا تناول البعد الثقافي الجزائري بالدراسة، واستثنينا انتاجات المبدعين من شعراء وكتّاب وفنانين وغــيرهم من الفعــاليات ذات الطابع الشعبي، رغم اننا ندرك ان دراسة المسألة الثقافية الجزائرية المعاصرة لا تعطي الثمار المرجوة منها دون دراسة هذه الانتاجات، لاستنتاج الحساسية الثقافية ـ الاخلاقية ـ الجمالية التي تدعو إليها أولاً، وإلى تثبيتها وتعميقها في المجتمع الجزائري ثانياً.

لذا، نرى انــه من المستحسن ان نتطرق إلى الظروف التاريخية السـابقـة للاستقـلال، مع التوقف عند مرحلة الاستقلال الأولى بالذات، والاشارة إلى الصراعات التي رافقتها من أجل الوصول إلى السلطة، والمـرور بمـرحلة ما بعـد الاستقلال، والشروع في بناء مؤسسـات الدولة وإطارها القانوني التشريعي، كما سنرى عند منـاقشـة المواثيق الوطنية وملفات السياسة الثقافية والاعلامية والاسرة، وما رافق هذه المرحلة من بروز تيارات ذات طابع ثقافي سياسي، تحاول باختلاف برامجها وأساليبها ان تقدم البديل. من ثم سننتقـل إلى تنـاول مجمـوعـة من الكتب النـظرية للمؤلفين الجزائريين بالنقد والتحليل، أدرجها كالتالي:

١ ـ **الجزائر: الأمة والمجتمع** ـ مصطفى الأشرف.

٢ ـ **تاريخ الجزائر الثقافي بجزئيه** ـ الدكتور أبو القاسم سعد الله.

٣ ـ **المشكلة الايديولوجية وقضايا التنمية، ومن واقع الثقافة الجزائرية** ـ الدكتور عبد الله شريط.

٤ ـ **من ليل الاستعمار إلى الثورة الثقافية** ـ الدكتور أحمد طالب الابراهيمي.

٥ ـ **عروبة الجزائر عبر التاريخ** ـ الدكتور عثمان سعدي.

٦ ـ **جبهة التحرير الوطني الاسطورة والواقع** ـ محمد حربي.

٧ ـ **المثقفون ثورة أول نوفمبر: الغزو الثقافي** ـ الدكتور محمد العربي الزبيري.

٨ ـ **انتلجانسيا ام مثقفون في الجزائر؟** ـ الدكتور عمّار بلحسن.

أثنـاء دراسـة هذه المؤلفات، سنحاول قدر الامكان عدم إهمال الكتابات النظرية التي حاولت ان تضيء المسألة الثقافية الجزائرية

المعاصرة، منها كتابات الدكتور عبدالقادر جغلول، ومحمد الميلي، ورابــح بونار وغيرهم. ومما لا شك فيه، أن هذه الدراسة ستبقى ناقصــة، طالمـا لم تتم منـاقشــة كتابات العديد من المستشرقين والرحالة الغربيين، التي حاولت أن تقدم صورة ما عن تقاليد وثقافة وتـاريخ المجتمع الجزائري التي قد نتفق أو نختلف معها، لكنها ستبقى ضرورية جداً، لأننا من خلالها نرى صورتنا كما يراها الغربيون.

في البـدايــة، سأحاول تمهيد نقدي لتجربة الجزائر (السياسية، الثقـافيــة، الاقتصادية، الاجتماعية)، باعتبارها عوامل متداخلة متفاعلة تتبادل التأثير سلباً وايجاباً، منطلقاً من قناعة ان أغلب الدراسات التي تناولت الثورة الجزائرية تميّزت بالطابع العاطفي الاحتفـالي، والنـزعــة التقديسية. ويبرر الباحثون هذه (الرؤية) بعوامل متعددة، منها بقاء الجزائر تحت «الهيمنة» الاستعمارية ـ كما اصطلح على تسميتها المفكر الفرنسي جاك بيرك ـ مدة زمنية تقاس بالقرون، كادت ان تطمس شخصيتها وتلغي نهائياً هويتها. إن هذا العــامــل دفــع الباحثين إلى الاستغراق في تمجيد الفعل العسكـري ونتائجه الباهرة، دون التوغل إلى التفاصيل بجانبها السلبي وجانبها الايجابي، فضلاً عن اهمالهم الجوانب الأخرى المتعلقة بالقيم الاخلاقية والاقتصادية، والنزعات العقائدية.

أمــا العامل الثاني الذي كرّس الطابع العاطفي الاحتفالي ونزعة التقديس، فإنه يعود إلى تقلص ظل حرية التعبير في جزائر ما بعد الاستقـلال إن لم نقل بغيابها الكامل، نظراً لسيطرة الدولة على جميع أجهزة الاعلام والنشر، وإن كنا، أحياناً، نستطيع العثور في أدبيــات النــظام السياسي على اشارات هنا وهناك تقول بضرورة ممــارسة النقد، غير ان تلك الاشارات لم تتحول إلى ممارسة من طرف أحد لأسباب موضوعية هي، أن الرقابة لا تسمح بإذاعة أو

نشر أي نقد يمس جوهر المشكلات ويسمي الأشياء بأسمائها. إن قراءة قانون الاعلام الذي صادق عليه البرلمان الجزائري، أوضح دليل على الغاء النظام السياسي القائم لحرية النقد عبر وسائل الاعلام المسموعة والمرئية والمقروءة، انه يمكن نقد بعض المسائل الثانوية لكن على اساس أنها اخطاء ارتكبت سهواً ولم يفت الوقت لتداركها. أما المسائل الجوهرية التي تمس قلب الحياة اليومية للشعب والقرار السياسي الصادر عن السلطة وتطبيقاته في الواقع، وكذا سلوك المسؤولين الكبار وانتماءاتهم العقائدية سابقاً وحالياً، وتاريخهم خلال فترة الكفاح المسلح، ومواقعهم الاجتماعية حالياً، فهي بمجموعها أمور ممنوعة. إن التجربة تكشف للدارس والمتأمل، أنه لا توجد صحيفة أو مجلة جزائرية تمكنت يوماً ما من معارضة مشروع اقتصادي فاشل، أو موقف سياسي سلبي، أو برنامج ثقافي أو تربوي غير ملائم لتكوين جيل جديد ذي شخصية حديثة. والدولة تمهد باستمرار لأي مشروع أو ملف سياسي أو ثقافي أو اقتصادي بحملة تؤكد فيها أن هذا المشروع يحمل «نيات» طيبة، لذا ينبغي العمل جماعياً على الاجتهاد داخل المحاور والتوجيهات المقدمة سلفاً، وعدم اختراقها باعتبارها ثوابت قارة وجزءاً لا يتجزأ من الاستراتيجية العامة للجزائر وفلسفتها، أي بمعنى آخر، فهي مثل سرير «بروكوست»(*) جديد ينبغي تمطيط من هو أقصر منه وقطع الجزء الزائد من جسد الشخص الذي يفوق هذا السرير العجيب طولاً.

بخصوص مشروع بناء مقام الشهيد الذي كلّف الجزائر مبلغاً مالياً

(*) بروكوست Procuste : قاطع طرق اسطوريّ. كان يسلب المسافرين في مقاطعة أتيك باليونان، ويُمعن في تعذيبهم بتمديدهم على سرير لا يتناسب مع أي قياس، فيعمل على مساواة قياس أجسادهم بطول السرير، (وذلك بالضغط على أعضائهم لتقصيرهاو أو بسحبها لتمتدّ وتطول. اعتقله ثينر يوبس وأنزل به العذاب الأبدي ذاته.

خيـالياً، فإن الدولة لم تقبل إطلاقاً بوجهات النظر التي رأت فيه مشروعـاً سلبيـاً لأسبـاب اقتصـادية وعمرانية جمالية، وأسباب سياسية تتعلق بأمن البلاد. فمقام الشهيد من الناحية العمرانية الجمالية إنجاز رديء جداً، إذ هو مجرد كتلة من الحديد والاسمنت المسلح معلّقة في الهواء، احتلت خطأ منطقة جميلة مشرفة على البحر الأبيض المتوسط، وسببت في إزالة الحزام الأخضر من الأشجار التي كان بالامكان تطويرها إلى غابة صغيرة، تعطي منظراً جمالياً بديعاً لعاصمة البلاد، وتساعد على محاربة التلوث وإعطاء المناخ الجغرافي التوازن المطلوب، اضافة إلى ان مقام الشهيد لم تستلهم عملية بنائه العناصر الجمالية للشكل العمراني المحلي، أو العربي الاسـلامي، أو الغربي، إنما كانت العملية خليطاً مشوهاً جعلت مقام الشهيد يبدو من بعيد ركاماً لا تناغم فيه وغير خالق للايقاع الذي يولّد الاحساس بمتعة الجمال. ومن الناحية الاقتصادية فقد أنفق عليه ما يكفي لبناء جامعتين وعدة معاهد تكنولوجية في البلاد، ومما عقّد المسـألة، أن التكلفـة العامة دفعت بالعملة الصعبة لمصلحـة الشركـات متعـددة الجنسية، وكان بالامكان بناء مقام الشهيد أصغر وأجمل وبالامكانات الوطنية الفنية والمادية في مكان أليق غير المكان الذي بني فيه حالياً. إن هذا «المقام» الذي دعاه الجـزائـريون بـ «هوبل»، أي الوثن، لم تقدر وسائل الاعلام ان تنتقده، وذلك لأن الجيش هو الذي أشرف من الناحية السياسية والأمنية على سير أعمال بنائه.

نعود إلى الأسباب التي حالت دون نقد التجربة الجزائرية، فنجد أن العامل الثالث يعود إلى طغيان النزعة الرومانتيقية على تفكير السلطة السيـاسيـة. بمعنى أنهـا تقبل بالاجتهادات شرط ان لا تتعدى التنويه بثورة الأول من تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٥٤، ذلك الموروث الذي أصبح «وثناً» غير قابل للنقاش، علماً أن الثورة التحـريـريـة تضمنت سلبيـات وممارسات وتصفيات غير عادلة

للزعماء والمناضلين البسطاء، والأمر نفسه يقال بالنسبة إلى السنوات الأولى من الاستقلال.

إن هذه الرومانتيقية الفكرية الجديدة في الجزائر انتجت ذهنية دوغماتية محدودة، تنظر بعداء إلى الذهنية النقدية وتعتبرها حركة مضادة، وانحرافاً عن تقاليد الحركة الوطنية الجزائرية، وإلاَّ فبماذا نفسر انتهازية بعض قادة ثورة الأول من تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٥٤، خصوصاً بعد الاستقلال، الذين انقضّوا على المزارع الكبرى، والمحلات التجارية المربحة في المدن الكبرى، والفينلات الفخمة، ومهّدوا بذلك لأن يصبحوا هم أنفسهم فيما بعد، الشريحة الاجتماعية الغنية ذات الحظوة والامتيازات السياسية والثقافية أيضاً. هذه الممارسات لم تقابل بالنقد والرفض في وسائل الاعلام الرسمية المختلفة. إن نزعة السلطة الرومانتيقية في الجزائر تشبه تماماً مقدمات ونتائج تفكير، وممارسات التيار الرجعي في العالم العربي كله. ذلك التيار الذي لا يرى النجاح والكمال إلاّ في الماضي، حتى وان كانت بعض عناصر ذلك الماضي تتسم بالتخلف والانتهازية والقمع والاضطهاد.

أعتقد ان الانحراف الذي حصل لثورة الأول من تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٥٤، يعود إلى انتهازية بعض قادة الثورة التحريرية الذين عاصروا فترة الاستقلال. وهذا الانحراف في الواقع ليس مجرد حالة سياسية، انما هو خلل حدث في البنية الثقافية ـ الأخلاقية النفسية الجزائرية ينبغي نقده وغربلته لإعادة الأمور إلى مسارها الصحيح، وحماية جوهر تراث الحركة الوطنية الجزائرية من التلوث والانهيار. إن تأمل الخلافات التي نشبت بين هؤلاء القادة بعد الاستقلال مباشرة، ما هو في الواقع إلاّ خلافات شخصية ذات أهداف مادية كالاستحواذ على مصادر الثروة، ومعنوية كالانفراد بالسلطة. وهذه المسألة سنضيئها بكثير

من التفصيل عند مناقشتنا للمشكلة الايديولوجية في الجزائر المعاصرة. إن رسم بانوراما عامة ودقيقة للحياة الجزائرية بكل مكوناتها السياسية والاقتصادية والتربوية والثقافية، يتطلب حتماً العودة إلى تاريخ الحركة الوطنية، وإلى نشاطات الأحزاب السياسية والتيارات الثقافية والدينية الجزائرية، ومجمل الخلافات والصراعات التي تخللتها. نعم، إن أهمية ثورة الأول من تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٥٤، لا تكمن فقط في نتائج الحل العسكري للقضية الجزائرية الذي فرضته الثورة على فرنسا والحلف الأطلسي بأكمله، لأن ثورة الأول من تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٥٤ كانت نتيجة وليست سبباً. بمعنى آخر، فإن الثورة التحريرية هي نتاج وخلاصة معاناة الشعب الجزائري، وبالتالي، فهي أيضاً ثمرة نشاط حزبي، وثقافي، وديني سابق وممهّد لها. لذلك، فإن أهميتها تبرز جوهرياً في العوامل المذكورة في تكاملها وتحاورها سلباً وايجاباً. إن ظاهرة تعدد الأحزاب التي سبقت مرحلة الكفاح المسلح في ضوء التحليل العلمي، ليست نقيصة أو مثلبة أو عيباً من عيوب الحركة الوطنية الجزائرية، بل هي ظاهرة ايجابية سمحت، من جهة، بالنمو الطبيعي التدريجي للوعي الوطني، وبلورت رويداً رويداً فكرة «الثورة»، إذ سمحت، من جهة ثانية، للاتجاهات المختلفة المتنوعة ان تتحاور بعمق. مرة بالاختلاف ومرة بالاتفاق، حول تحديد مضمون القضية وأشكال ممارسة العمل النضالي لتحقيقها واقعياً.

إن حزب «نجم شمال افريقيا» المؤسس عام ١٩٢٩:

«وهو حزب أسسه عمال الجزائر وتونس والمغرب الأقصى في أوروبا للتعبير عن وحدتهم ووحدة هدفهم في الاستقلال أولاً، والدفاع عن حقوقهم ضد أرباب العمل في المصانع والبارات والورشات وغيرها من مؤسسات العمل الأوروبية التي كانت تستغلهم بشكل أو بآخر ثانياً».

كما ان حزب الشعب الجزائري المؤسس عام ١٩٣٧، وحزب حركات انتصار الحريات الديمقراطية المؤسس عام ١٩٤٦، اضافة إلى المنظمة الخاصة ١٩٥٤، والحركات التقدمية الجزائرية، وجمعية العلماء المسلمين التي تزعمها الامام عبدالحميد بن باديس، قد ساهمت جميعها بشكل أو بآخر، في بلورة المسألة الوطنية وتحديد مطالبها، وعبّرت عن هدف الاستقلال الكامل او الاندماجي، سواء عن طريق الحل العسكري العنيف، أو الحل الديبلوماسي المرن الطويل النفس، أم عن طريق الحل الأممي كما كان يعتقد الحزب الشيوعي الجزائري إذ ذاك، حيث رأى أن استقلال الجزائر سيتم بعد استيلاء الحزب الشيوعي الفرنسي على الحكم في فرنسا، وبعد انتصار الطبقة العاملة في العالم.

إن دعاة الاندماج ودعاة الحل العسكري الجذري ودعاة الحل الأممي في ضوء التحليل العلمي الرصين، وفي ضوء ظروف وملابسات وتعقيدات تلك المرحلة التاريخية، سواء على مستوى الجزائر أم على المستوى الدولي بالنظر إلى إفرازات الحربين الكونيتين، يمثلون، من ناحية، تعدد وجهات النظر السياسية الثقافية، ومن ناحية أخرى، يمثلون مستوى حجم وعي ونضج العقلية الجزائرية بمختلف تياراتها أو أحزابها، وبتعبير أدق، فإن هذا «الموزاييك» السياسي يفصح في الجوهر عن الموزاييك الثقافي الذي كان يسود الحياة الجزائرية إذ ذاك، ويشهد بدقة على وجود مستويات من الوعي الثقافي ـ السياسي الجزائري، التي هي نتيجة تطور تدريجي تاريخي في حياة الشعب وتياراته السياسية، التي كانت تعتقد كل واحدة منها انها تمثل الطليعة المنشودة التي سيكون على يديها الخلاص. إن هذه الخلفية التاريخية الموجزة، عامل مهم جداً لمتابعة المسألة الثقافية الجزائرية الراهنة، ومختلف التيارات السياسية التي تعمل في السر أو في العلن. ومما لا شك فيه أن الخطأ الذي وقعت فيه الدراسات التي رصدت «المسألة الثقافية

الجـزائـريـة»، يتمثـل في رؤيتها الميكانيكية بفصلها الماضي عن الحـاضر، أي ان الخـطأ يكمن في النـظر إلى معـطيـات المراحل التـاريخيـة السـابقـة، كأحداث «ميتة» لا تصلح إلاّ للعرض في المتاحف التاريخية، في حين، ان الواقع الحي يكشف عن النقيض، إذ نجـد أن معطيات الماضي لا تزال تؤثر في الحاضر، إن لم نقل تشكّل بنيته العامة وجوهر حركته. وهكذا نجد فعلياً أن الكثير من عنـاصر تفكير ومعتقدات تلك الأحزاب والتيارات الثقافية الدينية حاضرة في مواثيق الجزائر، بدءاً من ميثاق وادي الصومام، مروراً بميثاقي طرابلس والجزائر، وانتهاء بالميثاقين الوطنيين الجديدين اللذين أنجـز أولهمـا أيام حكم الرئيس الراحل هواري بومدين، وأنجـز ثانيهما تحت إشراف وزعامة الرئيس الحالي الشاذلي بن جديـد، اضـافـة إلى ملفات السياسة الثقافية والاعلام والاسرة والشبـاب وقـانـون الاعلام، والقانون العام للعامل، التي جاءت لتترجم بالتفصيل مضمون ميثاق الشاذلي بن جديد.

إن المـلاحـظة الأسـاسيـة التي يخرج بها قارىء هذه المواثيق والملفـات والقـوانين ـ باستثناء ميثاق الصومام الذي كان يتميز بطابـع عسكـري راديكـالي، غطى على الجـوانب الايـديـولوجية والثقافية والسياسية بمفهومها الديبلوماسي الذي يعول على تحقيق الهـدف بواسـطة المفـاوضات فقط، هي انها صورة مركّبة وطبق الأصـل لاختلاف الاتجاهات السياسية والعقائدية لقادة الثورة، أثنـاء مرحلة الاعـداد لها وخلال مرحلة تفجّرها في الفترة ما بين ١٩٥٤ ـ ١٩٦٢، أي انهـا ظلت التركيبة التوفيقية نفسها التي يطفـو بعضها مرة، ويبقى بعضها الآخر في المستويات الداخلية الخفيـة مرة أخرى. والقراءة التفصيلية الدقيقة تكشف بسهولة تعـايش الاتجـاهـات، كالاتجـاه الليبـرالي والوطني والاشتراكي والاسـلامي، ممـا أدى بمـؤرخ جزائري أن ينعت هذه التركيبة بالموزاييك ويؤدي بنا إلى القول إن المسألة الثقافية الجزائرية في

تناقضاتها هي نتاج غموض الاختيار الايديولوجي، أو بالأحرى، انعدام الايديولوجية، واستبدالها بالبرنامج السياسي الذي يخضع دائماً لتغيرات تمليها ميول القيادات التي تتداول الحكم، والظروف والمعطيات التي تنتجها عملية قبض العصا من الوسط، لخلق التوازن بين التيارات والأحزاب التي تعمل في السر وتحاول ان تستولي على السلطة. وهذه الوضعية الراهنة تشكّل الحالة الدرامية في حركة الثقافة الجزائرية، التي تتميز دائماً بالمد والجزر وعدم الحسم وبصراع التيارات.

وصفنا الوضعية الثقافية الجزائرية الراهنة بـ «الموزاييك» وقصدنا بهذا المصطلح تشخيص الفوضى والتشتت، وغياب الوضوح الايديولوجي الحاسم، ولم نكن نعني مطلقاً وجود نيّة تُقر بضرورة تعدد الألوان والاتجاهات الثقافية ـ السياسية المتحاورة في الهواء الطلق، وفي مناخ ديمقراطي، وتحت مظلة نسق عام يخدم الأهداف الكبرى للبلاد، كما كان ينبغي ان يكون الأمر.

إن عملية تشخيص هذه الوضعية، أو بالأحرى هذه الأزمة، تتطلب القيام بدراسة الميثاقين الوطنيين الأول والثاني، باعتبارهما يشكلان إطار الخلفية النظرية للعمل الميداني. ومن المؤكد ان مثل هذه الدراسة، ستؤكد صحة مصطلح «الموزاييك» المقترح لوصف الأزمة الثقافية الجزائرية الراهنة، وستسفر عن نتائج متشابهة، إن لم نقل متكررة، وهذه النتائج في الواقع لا نجدها متناقضة مع أطروحات مرحلة الرئيس السابق أحمد بن بلّة، الذي حاول ان يقلّد تجربة «التسيير الذاتي» التي نظّر لها بروز تيتو ونفّذها في يوغوسلافيا. تلك التجربة التي أجمع الكثير من الدراسات العلمية على انها تعد إضافة نوعية جديدة إلى النظرية الماركسية ـ اللينينية، لكن محاولة أحمد بن بلّة لم يحالفها النجاح لأسباب متعددة، تتعلق، من جهة، بشخصه وعناصر ثقافته التي لا علاقة

لها بالثقافة الاشتراكية، وتتعلق، من جهة أخرى، بواقع الجزائر المختلف عن الواقــع اليـوغوسلافي. إن هذين العاملين جعلا من أحمد بن بلّة مجرد مقلّد لتجربة «تيتو»، ومجرد متحمس لها، دون ان تسبق محــاولتــه تلك الدراســة العلميــة للمجتمع الجزائري وخصائصه ومشكلاته في تلك الفترة بالذات، التي كان فيها الشعب الجـزائـري يدعـو إلى الاستقـرار، ونبذ الخلافات على السلطة، والشروع فوراً في بنــاء نفسيــة جديــدة ومجتمع تسوده العدالة والديمقراطية. لكن الذي حدث هو عكس ذلك، إذ تمّ صعود أحمد بن بلّة إلى سدة الحكم بواسطة توظيف القوة والردع، مما كاد أن يؤدي إلى حرب أهلية، لولا الجماهير الشعبية البسيطة التي خرجت إلى الشــوارع تنــادي: «سبع سنين بركات». أي كفانا حرباً بعد الحرب التي دامت سبع سنوات ضد فرنسا.

تؤكد الحقيقة التاريخية، ان الرئيس أحمد بن بلّة، لم يصل إلى الحكم عن طريق انتخــاب ديمقراطي وفق القائمة المزدوجة، إنما وصــل إلى الحكم عن طريق البنــدقيــة و «الدبـزة» كمــا يقــول الجـزائريون، أي اللكمة. تلك هي بداية مأساة تهميش الشعب والغــاء الديمقــراطيــة والتفكــير المختلف، وبمعنى آخر، فإن تلك الممارسة جذّرت ما يسمى بثقافة السلطة، أي حكم القوة وليس الرأي السديد والتطبيق الناجح للأفكار.

إذا عدنا إلى الميثاقين الوطنيين الجديدين، فإننا نجدهما يتفقان على ان «الاشتراكية الجزائرية» لا تصدر عن أي فلسفة مادية، مما يعني ان الاشتراكية العلمية مرفوضة في عرف معدّي كلا الميثاقين الوطنيين: (ميثاق مرحلة بومدين، وميثاق مرحلة الشاذلي بن جديد). وهكذا يحدد ميثاق بومدين مفهومه للاشتراكية:

«إن الاشتراكية في الجزائر لا تصدر عن أية فلسفة مادية، ولا ترتبط بأي مفهوم متحجر غريب عن عبقريتنا الوطنية، وان بناء الاشتراكية

يتمــاشى مع ازدهــار القيم الاســلاميــة التي تشكــل أحــد العنــاصر الأساسية المكونة لشخصية الشعب الجزائري [صفحة ٢٩]».

أما ميثاق مرحلة الشاذلي بن جديد، فإنه يرى بأن:

«الاشتراكية في الجزائر لا تصدر عن أية فلسفة مادية ولا ترتبط بأي مفهــوم غريب من المســار الفكــري والاجتمــاعي والروحي للشعب الجزائري، بل إنها مجرد وسيلة لانجاز المطامح الشعبية الواسعة، والحيلولة دون إحتكار الثروة من طرف أقلية محدودة».

ذلك أن التحرير الوطني والتحرير الاجتماعي أمران متلازمان: لأن الرفض القــاطع للاستعمــار يفضي حتمــاً إلى رفض الرأسمالية، وعندما تدرك الجماهير أن كلاً من الاستعمار والرأسمالية مرتبطان أشد الارتباط، وأن احدهما ما هو إلاّ انعكاس للثاني، عندئذٍ تنشأ الظروف التي تجعــل الوعي الوطني يتحــول إلى وعي اشتــراكي (صفحة ٢٠ من العدد الخاص لمشروع الميثاق، المجاهد الاسبوعي).

يفصح الميثاقان الوطنيان بالتأكيد عن مفهوم واحد للاشتراكية، وان اختلفت مفردات التعبير، إذ ينفيان صفة «العلمية» عن الخيار الاشتراكي الجزائري. وفي الوقت نفسه، فإننا لا نعثر على تحليل علمي دقيق للتجارب الايديولوجية في العالم وفي البلدان العربية، باعتبــار الجزائر تعيش في محيط دولي وعربي تؤثر فيه وتتأثر به بشكل أو بآخر. إن الميثاق الوطني المصري لعهد عبدالناصر يؤكد جهراً على الاشتراكية العلمية، والأمر نفسه نجده في ميثاق اليمن الجنــوبيــة. وهنــا نستغــرب فعــلاً عدم أخذ هذه التجارب بعين الاعتبــار، واتخــاذ موقف واضــح ومباشر منها سواء بالاتفاق أم بالتناقض معها. إن تجنب الوضوح الايديولوجي في الميثاقين معاً، وعــدم الخــوض في منــاقشــة التجارب الدولية والعربية لتحديد الصورة وإبرازها أكثر فأكثر، يدل على ان جزائر بومدين والشاذلي

بن جديد لا ترغب في خلق خلافات ايديولوجية او تدعيم التكامل الايـديولوجي، فرفض «الاشتراكية العلمية». وعدم ذكر أو تبني الاشتـراكية العربية، كان المراد منه إرضاء التيارات السياسية المؤثرة في الساحة الجزائرية، كتيار الاخوان المسلمين، الذي يرفض رفضـاً قطعياً الاشتراكية العلمية، والتيار البربري الذي يرى في العروبة تهديداً للخصوصية الجزائرية. وبتعبير أدق، فإنه يرى فيها عاملاً يدعم عملية انقراض الاثنية البربرية وثقافة البربر.

في فصل: «بناء المجتمع الاشتراكي» من ميثاق مرحلة الشاذلي بن جديد نجد أن:

> «الاشتراكية في الجزائر ترمي أساساً إلى تحقيق أهداف ثلاثة: أ ـ دعم الاستقلال الوطني، ب ـ إقامة مجتمع متحرر من استغلال الانسان لأخيه الانسان، ج ـ ترقية الانسان، وتوفير أسباب تفتح شخصيته وإزدهارها».

في ضوء هذا المقطع، نستنتج أن الاشتراكية في المفهوم الجزائري ذات طابـع وطني ضيق، إذ لا تهـدف مثـلاً إلى توحيـد البلدان العربية، لأن تحقيق الاشتراكية في الجزائر ليس مجرد حل جزائري خاص، فظروف وملابسات البلدان العربية عوامل لا يمكن النظر إليها باستخفاف، لأن الجزائر مرتبطة بهذه البلدان وما يحدث فيها سلباً أو ايجاباً، نظراً للعوامل الحضارية والجغرافية والتاريخية المشتـركـة، خصوصاً ان ميثاق الشاذلي بن جديد يقرّر بصريح العبارة ان: «الشعب الجزائري شعب عربي مسلم»، ولذلك، فإن نجاح الاشتراكية في الجزائر لا يتحقق بمعزل عن تحقيق الوحدة الشاملة التي تعترف عملياً بوجود اقليات دينية أو عرقية او لغوية والنظر إليها باحترام، والاقرار بحقوقها الثقافية واللغوية، ودفعها إلى الامام لتبدع وتزدهر ضمن مناخ ديمقراطي عام.

أما فيما يتعلق بالوحدة العربية، فإننا نجد الميثاق الوطني الأول

يلحّ عليها من حين إلى آخر، لكن مفهوم «الأمة» الذي أطلقه على الشعب الجـزائري، ضبّب الرؤية وأحدث ارتباكاً في التفكير، إذ اصبحنا نتحدث عن أمم وليس عن أوطان، وكان هذا المفهوم محل مجـادلات وخـلافات في وسط المثقفين العرب، وفي داخل المجتمع الجزائري أيضاً. يقول الميثاق الوطني الأول:

«الجزائر شعب وأمة. إن الشعب الجزائري مرتبط بالوطن العربي وهو جزء لا يتجزأ منه ولا ينفصم عنه. إن الجزائر أمة والأمة ليست تجميعاً لشعوب شتّى او خليطاً من أعراق متنافرة. إن الأمة هي الشعب باعتباره كياناً تاريخياً يقوم في حياته اليومية وداخل اطار اقليمي محدد، بعمل واعٍ ينجز فيه جميع مواطنيه مهام مشتركة من أجل مصير متضامن، ويتقاسمون سوياً نفس المحن والآمال».

ومفهـوم «الأمة» في الميثاق الوطني الأول، كما ذكرنا، أعتبر ركناً أساسياً، في حين نجده هامشياً في الميثـاق الوطني الثانـي، وإن لم يُلغ تماماً. ففي صفحة ٥٩ منه نقرأ ما يلي:

«إن طابع التقشف الذي اتسمت به مرحلة بناء الاشتراكية والنهوض «بالأمة»، والذي كان بالأمس هو القاعدة الذهبية للمجاهدين خلال حرب التحرير، سيظل احدى الفضائل الأساسية للشعب الجزائري، وإحدى القيم الخلقية التي تصنع عظمة الثورة الجزائرية».

إن السـؤال الذي يُطرح هو، كيف نتحـدث عن الأمـة العـربية ووحدتها المرجوة والجزائر جزء منها وفي الوقت نفسه نتحدث عن الأمة الجزائرية المتميّزة؟إذ ينبغي طبقاً لذلك أن نتحدث إذاً، عن وحدة الأمم العربية وليس الأمة العربية. وفي هذا تناقض لا يقبله العقل. إن تأمل الخلفية التي أدت بمعدّي الميثاقين إلى اطلاق اسم «الأمـة» على الشعب الجزائري، تفضي بنا إلى استنتاجات كثيرة منهـا، تأثـر بعضهم بكتاب المفكر الجزائري مصطفى الأشرف: «الجزائر: الأمة والمجتمع»، وتحمس بعضهم الآخر لفكرة «افريقية

الجزائر» وأمازيغيتها أي بربريتها، في حين نجد مجموعة أخرى منهم تلحّ على البعد الاسلامي، وترى أن ما يربطنا بالأقطار العربية هو الاسلام وليس العرق، ونتيجة لهذه الرؤية، فإننا نجدهم أكثر حماساً للوحدة الاسلامية بطابعها الكوني الشامل.

إن هذه المسألة في منتهى الجدية، لأنها أصبحت تدرس في المدارس والمعاهد والكليات في اطار مادة التربية المدنية والسياسية، وسوف تؤثر فعلياً في الأجيال الجديدة وتصوغ عقيدتها، وتغرس فيهم فكرة الانتماء. فالميثاق الوطني الثاني وضع الوحدة العربية في الدرجة الأخيرة من سلم اولويات الوحدة، إذ يلحّ أولاً على وحدة دول المنطقة اي دول منطقة المغرب أو شمال افريقيا كما يحلو للمستشرقين ان يسموا هذه المنطقة. وبهذا المفهوم، فإن الميثاق الوطني الثاني يؤمن اكثر بالوحدة الوطنية أولاً والاقليمية ثانياً والافريقية ثالثاً والعربية رابعاً. ومشكلة الوحدة الوطنية طرحت بشكل قوي اثر حوادث تمرد منطقة البربر أثناء حكم بن بلّة، وفي فترة اعداد المواثيق الوطنية وملف السياسة الثقافية، والشروع في كتابة تاريخ الثورة التحريرية. ومما لا شك فيه، ان ثمة عناصر إنعزالية تريد تقسيم الجزائر إلى دولتين: اولاهما عربية وثانيتهما بربرية، والهدف من ذلك هو الوصول إلى السلطة السياسية لا غير، لكن هنالك من تمرّد لأسباب مشروعة، تعود إلى الانهيار الاقتصادي الذي لا يزال قائماً في البلاد. وإلى غياب الديمقراطية كممارسة. فضلاً عن تهميش عنصر الثقافة البربرية وعدم تدريسها في المناهج الدراسية وترجمة آدابها الشفوية وإتاحة الفرصة أمام فنونها الشعبية أن تزدهر بشكل قوي، إلى جانب عدم الشروع في تدوين البربرية بحروفها المعروفة. إن التعدد اللغوي في الجزائر واقع تاريخي ينبغي النظر إليه من دون عقد، مثلما هو الأمر في العراق ويوغوسلافيا وتشيكوسلوفاكيا والاتحاد السوفياتي، شرط ان لا تستخدم اللغة والثقافة لضرب وحدة الشعب

الجـزائري، التي هي مجرد مرحلة أولى لتحقيق الوحدة العربية الافـريقية على اساس حضاري خلّاق، مع التفتح على الحضارة الانسانية في الغرب والشرق وتمثّل العناصر البناءة فيها.

بخصوص مقولة «الوحدة»، فإننا نلمس عن كثب أن الميثاق الوطني الثـاني ينـظر بجدية إلى افريقية الجزائر، حيث ان هذا المنعرج يوضحـه زهـد النـظام السيـاسي الجزائري في أطروحة «الوحدة الانـدمـاجـيـة »، واقـتصـاره على مطلب التنسيق السيـاسي والاقتصادي كبديل للوحدة العربية الكلية. كما هو بارز في المواثيق والملفات المختلفة التي يمكن للقارىء ان يعثر عليها ببساطة. إن الميثاق الوطني الثاني يشدد على ان «الشعب الجزائري هو شعب عربي»، في حين ان الميثاق الوطني الأول لم يحسم ذلك، إذ اكتفى بالقول بأن:

> «الشعب الجزائري مرتبط بالوطن العربي وهو جزء لا يتجزأ منه ولا ينفصم عنه».

وهنـا ندرك الفـرق الكبـير بين مقـولة «الشعب الجزائري شعب عربي»، ومقولة «الشعب الجزائري مرتبط بالوطن العربي».

إن فكـرة الارتبـاط بالوطن العـربي تعـود إلى المصلح الجزائري عبدالحميد بن باديس، الذي قال في إحدى قصائده:

> «شعب الجزائر مسلم وإلى العروبة ينتسب».

كما قال في عبارته الشهيرة:

> «الجزائر وطننا والعربية لغتنا والاسلام ديننا».

إن فكرتي «الانتساب» و «الجزائر وطننا» أثرتا كثيراً في صياغة كلا الميثاقين، وتحديد انتماء الجزائر. فعبدالحميد بن باديس أكّد أن «الجزائر وطننا»، ولم يؤكّد بأن «الوطن العربي هو وطننا».

خلافاً لمضمون الميثاقين الوطنيين فيما يتعلق بالأعراق، فإننا نقول إن ثمة بقايا من الفرنسيين والأتراك واليهود والرومان وغيرهم، وثمة عرب وبربر وهذا لا يعيب الجزائر، إنما هو اشارة على ان الجزائر، مثلما قال لي مرة الشاعر السوفياتي البارز رسول حمزاتوف، هي «ملتقى الغرب والشرق»، وفي هذا تكمن قوتها وانفتاح شخصيتها، وانصهار هؤلاء بعد مراحل تاريخية متداخلة في بوتقة واحدة أفرز شعباً متنوعاً في اطار الوحدة، والأمر نفسه يمكن أن ينطبق على الشعب الفرنسي والانكليزي والايطالي ... الخ. ويسهل اكتشاف هذا التنوع بعد دراسة الهجرات البشرية عبر التاريخ. إذا سألت انكليزياً عن هويته فسيجيبك: «إنني انكليزي وبريطاني واوروبي». فلقب الانكليزي المحلي لديه لا يتعارض مع لقب «الأوروبي» الواسع الشامل الذي يحقق في النهاية هويته الحضارية المعاصرة الكبرى. إن العيب يكمن في أننا تأخرنا كثيراً عن الأوروبيين الذين حققوا الوحدة الاقتصادية (السوق الأوروبية المشتركة)، والعسكرية (الحلف الأطلسي وحلف وارسو). ولذلك، فإننا نجد أن الضباب الذي يغلف أطروحات المواثيق الوطنية الجزائرية يفصح مواربة أو جهراً عن القيم المتناقضة والذهنية المتضاربة، وبتعبير شامل، فإنه يفصح عن ثقافة مترجرجة ومتناقضة تضغط وتؤثر كثيراً على أفراد الشعب، وأفرزت، بالتالي، التيارات المتضادة، والتركيبة البشرية الحاكمة المتعددة المشارب العقائدية، التي يظهرها مضمون الميثاق الوطني الذي يمكن تسميته بميثاق التوازنات الوطنية.

العائلة الكبيرة:
صيغة الغائب

تتضمن عبارة فرانتز فانون قوة الثورة التحريرية الجـزائرية ١٩٥٤، ورؤيتها المستقبلية المتفائلة، رغم انها قيلت في أصعب المراحل وأشرسـها، وهي تؤكد قول المفكر الوجودي الفرنسي جان بول سارتر وهو يصف كتابات «فانون»:

«العالم الثالث يجد نفسه ويتحدث الى نفسه من خلال صوت فرانتز فانون».

ونحن هنا نؤكد بأن كل قوى التحرر في العالم بأجمعه تجد نفسها وتتحدث الى نفسـها من خلال صوته، سواء في الغرب أم في الشرق. إن قول «فانون».

«نريد الجزائر مفتوحة للجميع، حيث تنمو فيها العبقريات [وكذلك قوله] وهذا ما سوف ننجزه».

يؤكدان بوضوح شرعية مطلبين ضروريين وحتميين هما:

١ ـ انتصار الثورة التحريرية الجزائرية على الاستعمار الفرنسي، نظراً لعدالة القضية الجزائرية ومنطقيتها تاريخياً.

٢ ـ إنجاز وبناء مجتمع جزائري منفتح يكون مسرحاً لنمو المواهب وتفجّر العبقريات المبدعة، وانتفاء الفوارق بين أفراد الشعب.

لم يكن فرانتز فانون يتحدث عن يوتوبيا او يصدر عن الوهم، إنما كان يستنطق حركة التاريخ، ويعكس طموح الثورة. وقد تم فعلاً إنجاز مطلب طرد الاستعمار الفرنسي من الجزائر وإخراج قواته العسكرية والاعتراف بعدم تبعيتها لفرنسا، كما كان يؤكد الاستعمار أثناء الثلاثينات والاربعينات والخمسينات من هذا القرن، سواء عن طريق مقترح الادماج، أم عن طريق إسقاط الجنسية الجزائرية عن الجزائريين واستبدالها بالجنسية الفرنسية، كما تثبت ذلك بطاقات التعريف وجوازات السفر، ومختلف شهادات الميلاد التي كانت تقدم للجزائريين إذ ذاك. فضلاً عن اقتناع فرنسا بأن اللغة الفرنسية هي البديل الطبيعي للغة العربية واللغة البربرية، وان احتلالها للبلاد يشكل خطوة نحو الحضارة، كما قال كارل ماركس في كتابه الذي يضم رسائله التي ارسلها الى ابنته من الجزائر، عندما كان هناك في فترة نقاهة طلباً للاستجمام وعلاج المرض الذي أودى بحياته في النهاية.

أما المطلب الثاني الذي ألحّ عليه فانون وهو: «نريد الجزائر مفتوحة للجميع، حيث تنمو فيها جميع العبقريات»، فإن مرحلة الاستقلال لم تحققه على النحو الذي رسمه المفكر فانون في مختلف كتبه، التي تعتبر دراسة سوسيولوجية للثورة الجزائرية في مواجهة احتلال الاستعمار الاستيطاني الفرنسي، الذي عمل على تهشيم ابعاد الشخصية الوطنية الجزائرية ومسخها، عن طريق المحو التدريجي للغة والتقاليد والدين والاقتصاد الوطني، إن مقولات فرانتز فانون تشير بدقة الى أن الثورة التحريرية الجزائرية لا يمكن اختزالها في مصطلح المعركة أو الحرب، إنما هي ثورة مست جميع البنى التحتية والفوقية. من هنا، ندرك أن الثورة التحريرية الجزائرية كانت تتضمن بُعد الاستقلال الثقافي. إضافة الى ذلك، فإنها استطاعت أن تؤسس أخلاقاً ومواقف وأهدافاً وأساليب مشتركة بين أفراد الشعب. أي انها تمكنت من خلق أنسان جديد ينطبق

عليه مصطلح «الانسان الثوري». ومفهوم الاستقلال عند هذا الانسان ليس مفهوماً فردياً أو قبلياً أو جهوياً، إنما هو مفهوم استقلال «الجماعة الجزائرية» شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً واستقلال الشعوب كلها، ومن أبرز الأدلة على ذلك، أن «الثورة» رفضت مقترح فرنسا في منح الاستقلال لمنطقة الشمال دون الجنوب، وهذا الموقف التاريخي معروف، ويفصح عن ان وحدة هذه «العائلة الكبيرة» لا يُشك فيها أبداً.

إذاً، ماذا فعلت جزائر ما بعد الاستقلال بهذا الموروث الثقافي ـ الأخلاقي الثوري؟ وكيف يبدو ذلك في الميثاقين الوطنيين تنظيراً وممارسة؟ ثم ما هو مفهوم الميثاقين للثقافة والزراعة والصناعة؟ إن الاجابة عن هذه الأسئلة تتطلب العودة الى مرحلة قريبة، ألا وهي مرحلة الرئيس الراحل هواري بومدين باعتبارها مرحلة طويلة زمنياً (١٥ عاماً)، وفيها برزت مسألة تحديد المفاهيم، ووجهات نظر الدولة بخصوص الثقافة والزراعة والصناعة، والموقف من القضايا الدولية المختلفة.

تعتبر مرحلة الرئيس أحمد بن بلّة من أفقر المراحل نظراً لقصر عمرها الزمني، وانغماسها في مشاكل داخلية كالصراع على السلطة، وتكريس سلطة الجيش، ومنع تعددية الاحزاب، واستيراد تجربة التسيير الذاتي، ونشوب الحرب مع المملكة المغربية بشأن مشكلة الحدود، الى جانب تفجيره لحرب أهلية ضد البربر كادت ان تدخل البلاد في نفق مسدود يسهل عودة فرنسا التي كانت أطماعها لم تنطفىء بعد. إنِ البعد الثقافي ـ الاخلاقي السلبي لمرحلة «أحمد بن بلّة»، يتمثل في كبس نفسية الشعب، والضغط عليه وعلى لاشعوره، وفرض مقولة أن «الجيش والأمن» هما السلطة المطلقة التي تحل وتربط. بعد إسقاط نظام الرئيس «أحمد بن بلّة» بواسطة حركة واجوان التي تزعمها الرئيس الراحل هواري بومدين، رفعت

شعارات كثيرة منها: تأميم المحروقات والتجارة الخارجية والثورات الثـلاث الثقافية والزراعية والصناعية، وقبل الخوض في مناقشة هذه الشعارات المختلفة، ينبغي التذكير بأن إسقاط «أحمد بن بلّة» لم يتم، من جهة، بطريقة ديمقراطية، أي عن طريق الانتخابات وفقاً للقائمة المزدوجة، أو عن طريق إنتفاضة شعبية كاملة، انما تم عن طريق الآلة العسكرية وبعنف كامل. نعم، إن قسماً من الشعب الجزائري خرج الى الشوارع ليرفض الانقلاب، لكن عملية الرفض هذه كانت عاطفية، ترجمت ما في اللاشعور الجمعي من مخاوف الحرب وإسالة الدماء والعودة إلى «الكابوس» الذي خرج منه هذا الشعب منذ قليل. كما ان انقلاب «بومدين» كرّس، من جهة أخرى، عملية عدم استشارة الشعب الجزائري مرة ثانية، وهكذا تأثرت النفسية الجزائرية وتعلمت أن القرار الحقيقي يصنع «هناك» في الخفاء، ويطبّق بقوة الجيش والأمن في العلن سواء رضي عنه أم لم يرض عنه.

إن سلسلة عمليـات تهميش الجمـاهير هذه ولّدت أخلاقاً سلبية جديدة، وعمّقت الهوة بين الشعب والسلطة، إذ أننا نسمع دائماً تعليقـات من هذا النوع: «لقد عبّدوا الطريق»، «لقد وعدوا ببناء مساكن في حيّنا»، «إنهم يجتمعون يومياً ولكن لا شيء تحقق»، الى غير ذلك من التعليقـات التي يشعـر من خلالها الفرد بأن أفراد الشعب الجزائري يتكلمون بصيغة الغائب وليس بصيغة المتكلم أي (نحن)، وهـذا له دلالة كبيرة جداً اذا أردنا أن نأخذ الامور بجدية عندما نتحدث عن الثقافة السائدة، والثقافة المضادة. وقد حاول الرئيس هواري بومدين لسنوات طويلة أن يظهر بمظهر جدي غلب عليـه العبوس والسرية الكاملة، التي رافقتها شائعات ذات طابع ايجابي مرة، وذات طابع سلبي مرات أخرى، الى ان جاءت اجراءات تأميم المحروقات والتجارة الخارجية، حيث كان رد فرنسا قاسياً، إذ هددت بالعودة لاحتلال البلاد، لأنها رأت أن مصالحها

الحقيقية ضربت في الصميم. عندما شعر الشعب الجزائري بأن اجراءات «هواري بومدين» جزء من التزامات الثورة التحريرية، هبّ وأبرز استعداده للدفاع عن ثروات الوطن، وحماية الرجل الذي اتخذ الاجراءات ألا وهو الرئيس «هواري بومدين».

من الناحية النفسية يمكن اعتبار ما حدث بعد إنجاز الاجراءات التأميمية الناجحة، استعادة للثقة المفقودة، وعلاجاً للنفسية الشعبية الجماعية التي «كبست» من قبل وضغطت إلى الداخل. كما كان لنكسة الخامس من حزيران / يونيو ١٩٦٧ تأثير إيجابي قوي، وخصوصاً إثر خطاب «بومدين» الذي قال فيه كلمته الشهيرة:

إن كنا قد خسرنا المعركة لكننا لم نخسر الحرب».

مطالباً الرئيس جمال عبد الناصر بعدم التنحي، وأعلن أن الجزائر مجندة، وأنها في حالة حرب، وأن كل البلاد العربية هي فلسطين.

هذه العوامل خلقت ما يمكن تسميته بتجاوز «منطق التهميش واستبعاد الجماهير من القرار السياسي التاريخي». وهكذا استثمر «بومدين» استعداد وانفتاح النفسية الجزائرية، فأعلن عن ديمقراطية التعليم والطب المجاني والتسيير الاشتراكي للمؤسسات، ثم أردف ذلك برفع شعارات الثورة الثقافية والثورة الزراعية والثورة الصناعية. وكان كل من تعميم التعليم والطب المجاني والتسيير الاشتراكي للمؤسسات، قد ترجم مقاصد ورغبات الفئات الشعبية الكادحة، التي كان حلمها الكبير أن تشارك الفئات المحظوظة، وتنال قسطها من المعرفة والخدمات الاجتماعية، وتتساوى معها في كل شيء . انتبه «بومدين» إلى أن رفع الشعارات من خلال الخطب والأحاديث التي كان يدلي بها للصحافة عمل ناقص، لذا، لجأ إلى «تقنين» ذلك، فأعلن عن تشكيل لجنة وطنية

تشرف على إعداد الميثاق الوطني. وخلال ذلك برزت التناقضات، وأدرك أن ثمة فرقاً بين الشعارات والواقع الحي. وهنا لجأ، مرحلياً، إلى مهادنة التيارات المتناقضة، منها التيار الاشتراكي، والتيار الليبرالي البرجوازي، وتيار التعريب، والتيار الفرانكوفوني، والتيار البربري، وتيار الاخوان المسلمين. لقد أدرك أن الجزائر لا يمكن أن يوحدها الشعار، لأن المسألة تحتاج إلى إعادة تكوين وتربية، وصياغة أيديولوجية وتكريسها عملياً، لتصوغ بالتالي نفسية جديدة موحّدة، ورؤية متجانسة للحياة.

إن التعددية التي أفصحت عنها المناقشات في القمة والقاعدة وجدت لنفسها مكاناً في الميثاق الوطني، الذي جاء فيما بعد مجرد ميثاق حافظ للتوازنات والاختلافات، ومؤجل لحسم الصراع الايديولوجي ففي باب: «المحاور الكبرى لبناء الاشتراكية» في بند الثورة الثقافية بالذات، نجد الميثاق يحدد ما يلي:

> «ان للثورة الثقافية ثلاثة اهداف تمكن من تكوين إنسان جديد في مجتمع جديد:
> أ : التأكيد على الهوية الوطنية الجزائرية وتقويتها، وتحقيق التنمية الثقافية بجميع أشكالها.
> ب : الرفع الدائم لمستوى التعليم المدرسي والكفاءة التقنية.
> ج : اعتماد أسلوب في الحياة ينسجم مع مبادىء الثورة الاشتراكية كما يحددها الميثاق.

ويفصّل أكثر ويذكر أركان هذه الثورة وهي اللغة العربية كعنصر للهوية الثقافية الجزائرية، والتربية والتكوين العلمي والتكنولوجي، ومحو الأمية وتعليم الاطفال والكبار، والتجهيز الثقافي وتكوين المنشطين الثقافيين، ومكافحة الانحرافات ومقاومة الآفات الاجتماعية، وترقية المرأة الجزائرية، والتكوين السياسي. وألحّ الميثاق على مجموعة من المسائل وهي، ضرورة تحقيق التعريب

والانفتــاح على اللغات الأجنبية والحضارات الانسانية مع رفض الثقافة البرجوازية، وجعل التعليم جزائرياً في برامجه واتجاهاته، وغير ذلك من النقاط.

إن الدارس ينبهر في البداية عندما يقرأ الميثاق المملوء بحشد من الألفاظ التي توحي بالثورية، لكن مشكلة ميثاق، «هواري بومدين» هي أنه غير واضح أيديولوجياً، إذ يصر على أن هنالك إشتراكية جزائرية توفّق بين الدين والعلم، وبين القطاع الخاص والعام، وبين المــادة والروح، ويصرّ بالتــالي على أن الجزائر أمة مستقلة بحد ذاتها، ولا يذكر مشكلة اللغة البربرية وكأنها غير موجودة أصلاً، كما أن رفضه للثقافة البرجوازية موقف ميتافيزيقي وغير عقلاني، إذ ان لينــين نفســه، كأحــد قادة الاشتراكية العلمية في العصر الحديث، لم يقبل بالتنكّر للثقافة البرجوازية أو إهمالها، إنما طالب بالتعرّف عليها وتجاوزها بعد استيعابها وتثويرها. ثم هنالك سؤال في غاية الأهمية وهو، هل هناك ثقافة جزائرية برجوازية حقاً؟ نعتقد أن الاجابة ستكون بالنفي، لأن الجزائر لم تنتج ثقافة برجوازية خاصة متكاملة المعالم والمفاهيم الفلسفية، إنما هنالك ميول وبعض العــادات المستعارة من الغرب والمرحلة التركية، دون دراية وفهم ووعي. أمــا المثلبة الأخرى التي نسجلها فهي أن نظام الرئيس هواري بومدين لم يكسر بنية الواقع الجزائري جذرياً، فقد حافظ على البنية الادارية الموروثة عن الاستعمار الفرنسي، وعقّدها أكثر بخلق بنيتين إداريتين. فهنالك الحزب الواحد، والحكومة «الوزراء» في القمة، والمحافظ الوطني «ممثل الحزب»، والوالي «ممثل الوزراء» في الولايات، والدائرة «ممثلة الولاية»، والمندوبية «ممثلة الحزب» والبلدية «منتخبة من طرف الشعب» في الدوائر والبلديات، بحيث أدت هذه التركيبة إلى الفوضى وعدم وضوح المسؤولية، فضلاً عن انتشــار نزعــة البيروقراطية في البلاد. فالمواطن العادي يواجه في اللحظة نفسها عدداً من المسؤولين في ولاية واحدة أو بلدية معينة،

وكلهم في خلاف ونزاع وعدم تكامل.

إن تحطيم هذه البنية البيروقراطية كانت من بين الأولويات التي كان ينبغي على مرحلة بومدين أن تقوم بها، كخطوة أولى لتسليم المسؤولية فيما بعد للهيئات المنتخبة فقط. وإستقرار الميثاق الوطني لمرحلة بومدين، يؤكد أن مفهوم الثورة الثقافية مفهوم خاطىء، فالذي تم انجازه لا يتجاوز الاصلاح التربوي وتعميم التعليم وإصدار صحف ومجلات بالعربية والفرنسية، في ظل مناخ مزدوج اللغة داخل الادارة الحكومية والحزبية معاً، مع عدم الاعتراف باللغة البربرية. وهذا الوضع كرر نفسه في ميثاق مرحلة الشاذلي بن جديد، مع تغيّر طفيف حصل في الشكل، إذ استبدل شعار الثورة الثقافية بالثورة في المجال الثقافي، مع الابقاء على البنية البيروقراطية والقطاع الخاص والعام في الزراعة، والصناعة، والاشتراكية الجزائرية، وتم إقصاء مصطلح «الجزائر أمة»، واستبدل بمقولة: «الشعب الجزائري شعب عربي»، مع التنويه بتاريخ البربر دون لغتهم في سياق التحدث عن ضرورة كتابة التاريخ الوطني القريب والبعيد.

إن هذه التركيبة التوفيقية ناقصة الوضوح، ربما أريد بها تهدئة الاوضاع وإسكات التيارات انتظاراً لمجيء مناخ مختلف لاقرار أيديولوجية واضحة، والاعتراف بالتعددية الثقافية في ظل الديمقراطية والوحدة الوطنية، وفقاً لحلم فرانتز فانون:

«نريد الجزائر مفتوحة للجميع، حيث تنمو فيها جميع العبقريات».

وفي ضوء المناقشة السالفة لمجموعة المفاهيم والتعريفات التي يتضمنها كل من ميثاق مرحلة «بومدين» وميثاق مرحلة «الشاذلي بن جديد»، نؤكد من جديد أن الثورات الثلاث: الثقافية ـ الزراعية ـ الصناعية، التي رفع شعارها في عهد «بومدين» بشكل ملحّ ومستمر، وتواصل في عهد «الشاذلي بن جديد» على نحو أقل حماساً، هي في

الواقع العملي الملموس لا تتجاوز نطاق الاصلاحات الوطنية، التي جرت ولا تزال تجري في محيط لم يخل من التناقضات المذهبية، والخلافات السياسية، وسيطرة البيروقراطية، وكبت التعدد الحزبي باستعمال قوة «الجيش والأمن»، باعتبارهما السلطة الحقيقية في الجزائر. هكذا لم تحسم المتناقضات من أجل تأسيس ايديولوجية واضحة، نجد لها تطبيقاً في ميادين البناء التحتي أو البناء الفوقي، لتصبح بالتالي المرجعية الأساسية لأي ممارسة وطنية.

نستنتج من التحليل المنطقي لأطروحات جزائر ما بعد الاستقلال، بأنها لم تأخذ بالايديولوجية الاشتراكية، ولا بالايديولوجية الليبيرالية، إنما إكتفت وفقاً للمواثيق والملفات المختلفة والقوانين المدنية والقضائية باتباع ما يسمى بالطريق الثالث ـ أي خط دول العالم الثالث ـ باستثناء قلة منها التي تعتقد أنها بذلك تتفادى التقليد ثم المسخ والاغتراب، مما يمكنها من إضافة نظرية إيديولوجية ذات شخصية مختلفة، تتميّز عن أيديولوجية المنظومة الاشتراكية وايديولوجية الليبيرالية ـ الرأسمالية. لكن التجربة أثبتت أن أغلب هذه البلدان لم يفلح فعلاً في بناء أيديولوجية متميّزة وتطبيقها على نحو يخلق رؤية حضارية جديدة للعالم، تكون نتاج تطبيق الأيديولوجية المفترضة.

إن الجزائر مثلاً لم توفق إلى إضافة هذه النظرية الأيديولوجية، والدليل على ذلك نجده في الواقع الجزائري داخلياً، وفي تأثير الجزائر على المستوى العربي ـ الافريقي ـ والدولي.

لعل مرحلة الاستقلال منذ عام ١٩٦٢ إلى يومنا هذا، أي منذ «٢٥» سنة، لم تتم فيها صياغة الشخصية الوطنية الجمعية ذات التفكير والأخلاق، والممارسة الموحدة، وأبرز دليل على ذلك هو امتلاء البلاد بالتيارات المتناقضة والمتصارعة التي تلبس أقنعة مختلفة مثل: التيار البربري، والتيار الفرانكوفوني، وتيار الاخوان المسلمين،

وتيار الاشتراكيين. وبالتأكيد، فإن كل هذه التيارات غير متفقة فيما بينها، وغير متفقة بالتالي مع النظام الحاكم، الذي يرفض دستورياً الاعتـراف بهـا كأحزاب، يمكن لها العمل وفقاً لبرنامج ما. وعلى المستوى الخارجي، فإننا نجد الجزائر لا تؤثر أيديولوجياً أو ثقافياً، سواء على مستوى منطقة المغرب العربي أو منطقة المشرق العربي، أو إفريقيا، أو على مستوى الدول الأوروبية الواقعة على شاطىء البحر الأبيض المتوسط، إذ لم نسمع عن وجود أي تيار من التيارات في هذه البلدان جميعاً يريد أن يعمم تجربة الجزائر الزراعية، أو الثقافية، أو الحزبية أو غيرها من المجالات.

ونتيجة لذلك، نستطيع القول إن الثورة التحريرية الجزائرية التي تفجرت عام ١٩٥٤، استطاعت أن تؤثر في الداخل وتصوغ نفسية جديـدة وذهنيـة جديـدة، وفي الوقت نفســه، تمكنت من إخراج التجربة إلى المحيط العربي والدولي، عكس تجربة الاستقلال التي بقيت محدودة.

لا أحد ينكر بأن الثورة التحريرية الجزائرية كمضمون اخلاقي ثقافي، تجاوزت النطاق المحلي، وأضحت عاملاً لعب دوراً بارزاً في التعجيل بنيل الكثير من البلدان في آسيا وإفريقيا استقلاله. فقد قدمت الثورة التحريرية ١٩٥٤ إجابة صحيحة عن سؤال بارز هو: هل الاستعمار قدر؟ إن جواب الثورة كان عظيماً: إنه لا قدرية للظلم والاستعباد. ولا يوجد مستقبل للقيود في العصر الحديث. رغم ذلك، فإن الثورة التحريرية نفسها أفرزت في داخل البلاد تياراً خائناً تبع فرنسا وعمل لمصلحتها ضد إرادة الاستقلال، ويسمى هذا التيار بتيـار «الحـركيـة»، أي خونة الوطن. وهؤلاء لم يكتفوا بالوشاية والجوسسة، إنما رفعوا السلاح ضد المجاهدين، وعند الاستقلال فروا إلى فرنسا حيث استقر بهم الحال، واندمجوا نهائياً في المجتمع الفـرنسي، ومن بقي منهم في الجـزائـر تعـرض للقتل، أو الهجر الجماعي أو الاهمال والاحتقار.

من نقاط ضعف الميثاقين الوطنيين وملف السياسة الثقافية، أنها لم تحلل العناصر الاخلاقية والثقافية التي أفرزت «ظاهرة» الحركية الخائنة. ولو عدنا إلى التاريخ البعيد، أي إلى بدايات القرن التاسع عشر وأواسطه وتأملنا البنية الزراعية والثقافية والدينية، فإننا نحصل على إضاءات مهمة جداً من شأنها أن توضّح مشكلة الثقافة في الجزائر وظاهرة «الحركية».

يوضّح كتاب الدكتور عبد الحميد زوزو: «نصوص ووثائق في تاريخ الجزائر المعاصر ١٨٣٠ ـ ١٩٠٠»، وبالذات في فصل: «الديانة المسيحية وتطور انتشارها في الجزائر»، بأن الفرنسيين لم يأتوا من أجل إحتلال الأرض لاستغلالها فقط، إنما جاءوا لتحقيق أغراض توسعية دينية ولغوية وثقافية لاحلالها محل العناصر المكونة للشخصية الجزائرية. وتحقيقاً لذلك، أدخلوا المذهب الكاثوليكي والبروتستانتي إلى الجزائر عن طريق إسناد هذا المذهب:

> «خلال السنوات الأولى للاحتلال إلى أربعة كهّان من الجيش، إذ لم يكن هناك وجود لمنصب خوري ولا لمنصب إداري إكليروسي إلى غاية سنة ١٨٣٨، باستثناء القساوسة ذوي النفوذ الروحي كان قد سمح لهم بممارسة وظائفهم الدعائية».

ولتعميق هذا المسعى، قام الاستعمار الفرنسي ببناء الكنائس. وتأسيس الارساليات عبر انحاء البلاد، وبلغ الذكاء بالاستعمار درجة عليا حين قسّم البلاد إلى مقاطعات دينية كمقاطعة الجزائر، ومقاطعة وهران، ومقاطعة قسنطينة، ولم تتوقف العملية عند هذا الحد، إنما تجاوزتها إلى بناء مدارس تبشيرية، وتأسيس ديار لليتامى وجمعيات خيرية، حتى تصبح هذه فيما بعد قنوات للاتصال بالشعب وتغيير هويته المحلية. ويؤكد تقرير وزارة الحربية الفرنسية بفانسان بأن عدد «الارساليات» بلغ عام ١٨٥٤ (١٠٤) إرساليات موزعة في أنحاء القطر على نحو يضمن التغلغل إلى

وجـدان وعقـول الجـزائريين، فضـلاً عن توفـير المنـاخ الديني للأوروبيـين القـاطنـين بالجزائر، والذين بلغ عددهم عام ١٨٥٥ مقدار ١٥٥٥٠٠ نسمة.

والأفدح من هذا أن هذا النشاط رافقته عملية بناء مدارس تبشيرية ومدارس لتعليم اللغة الفرنسية.

أثرت هذه العملية، خلال تعاقب السنوات، في الجماهير وتمكّنت من تكوين انصار وحلفاء، اصبحوا فيما بعد، يتمتعون بألقاب وحظوظ مثل القائد والمزور والشنبيط.. الخ. وتوجت اعمال هؤلاء بمنحهم أراضي شاسعـة خصبـة وامتيازات إجتماعية، وسلطة معنوية في داخـل مدنهم وقـراهم. إن الميثـاقـين الوطنيين وملف السياسة الثقافية لم تحلّل هذه النقطة باستفاضة ودقة.

في (صفحـة ٢١٧) من كتاب الدكتور عبد الحميد زوزو المذكور آنفاً، نجد تقريراً فرنسياً حول التعليم العمومي في الجزائر يغطي أواسـط القرن التاسع عشر، ويبرز بأن البلاد لم تشهد محاولة للتغيير المذهبي فحسب، وانما تمت محاولات لـ «تهويدها» بزرع الديانة اليهودية فيها. يقول التقرير:

> «أما عن المدارس الحاخامية المسماة ميدراشيم، حيث يقتصر فيها تعليم الأولاد على مبادىء اللغة والدين العبراني، فقد تحسنت بشكل محسوس بتطبيق نظام فاتح جانفي [كانون الثاني / يناير] ١٨٤٥، لكن «الاسرائيليين» الذين يتمتعون بذكاء طبيعي وقّاد وبرغبة كبيرة في التعلّم، بدأوا يدركون نقص التعليم الذي كان يعطى في تلك المدارس. وهذا ما يجعلنا نتوقع الاختفاء السريع لتلك المدارس لتحل محلها المدارس الفرنسية».

أعتقـد ان التعـدد اللغـوي في الجـزائر ليس نتاج فترة ما بعد الاستقلال أو فترة الحرب التي دامت سبع سنوات ونصف السنة،

إنما هو نتاج الفترة الزمنية الطويلة التي سبقت الحرب والاستقلال معاً.

تؤكد التقارير الفرنسية نفسها بشكل غير مباشر، بأن فرنسا ساهمت في إنشاء عقلية تفرق بين الرجل والمرأة، إذ ان النظام المدرسي الفرنسي أدخل إلى الجزائر فكرة تفرقة الجنسين. فهنالك مدارس للبنات ومدارس للذكور، وهذا النظام ليس جزائرياً، إنما هو فرنسي حيث لا يزال قائماً إلى الآن في المنظومة التربوية الفرنسية والجزائرية المعاصرتين، وفي العديد من الدول الافريقية التي تعرضت للاحتلال الفرنسي. إن هذه المراجعة التاريخية تفصح عن مسائل جوهرية، تتمثل في أن مواثيق مرحلة الاستقلال الجزائري لم تعالج المسألة الثقافية بجدية وعمق، ولم تشخص المؤثرات التي تسببت في نشر أمراض في صميم الثقافة الجزائرية. إذا كانت ثورة ماوتسي تونغ الثقافية، مثلاً، استهدف برنامجها الاطاحة بنظام من الأنظمة، ينبغي بالضرورة في المقام الأول إعداد الرأي العام والعمل في المضمار الأيديولوجي، وهذا مبدأ يسري على الطبقات الثورية، كما يسري على الطبقات المناهضة للثورة. وعلى البروليتاريا أن تحدد السيماء الاخلاقية للمجتمع قاطبة بالفكر والثقافة والأعراف والتقاليد الجديدة المميزة للبروليتاريا. (صفحة ١٠٨، كتاب ماوتسي تونغ فصل الثورة الثقافية، روجيه غارودي).

وإذا كانت الثورة الثقافية في الاتحاد السوفياتي استهدفت القضاء على الاقطاع والبرجوازية وبناء الأخلاق الاشتراكية، وإذا كانت الثورة الثقافية الفرنسية استهدفت تحقيق المبادىء التالية: الحرية، الأخوة، العدالة. فماذا عن شعار «الثورة الثقافية الجزائرية» الذي نجده في الميثاق الوطني الأول بشكل ملحّ، ونجد عوضاً عنه في الميثاق الثاني شعار «الثورة في المجال الثقافي»؟ إن الثورة الثقافية المزعومة هذه لم يكن في برنامجها تحطيم الاقطاعية،

إذ نفى الرئيس «بـومدين» في حواره مع الطلبة عام ١٩٧٢ أثناء حملات التطوع في القرى الزراعية، وجود إقطاعية جزائرية:

«إني لا أعتقد أن بالجزائر إقطاعية في مفهومها المعروف. فالاقطاع هو الذي يملك الأرض وما فوق الأرض، والجزائريون لم يصلوا إلى درجة استعباد غيرهم. والجزائري في حد ذاته انسان متمرد على الاستعباد، لكن الموجود هو أن هناك من يكسب أرضاً زائدة على طاقته للعمل مما يؤدي إلى وجود نوع من الاستغلال. أما القول بأن هناك نظاماً اقطاعياً فغير صحيح ولا توجد بالجزائر هياكل إقطاعية بل كان هناك نظام الخمـاسـة الذي يستغـل عرق العـامـل في الأرض [وثيقـة رقم ٤ - منشورات المركز الجزَائري للاعلام والثقافة ببيروت]».

وفي الوثيقـة نفسهـا نجـد «هـواري بومدين» يسمي تطوع طلبة الجامعة بالتمهيد للثورة الثقافية:

«فإن تجنيد الطلبة الذين يشكلون دعامة المستقبل والتحام هذه النخبة من الشعب مع جماهير العمال والفلاحين الكادحين والجنود «ظاهرة تاريخية» نعتز بها، وهي تمثل في حد ذاتها شرطاً للأمل والتفاؤل، وأن جيلكم الذي يخوض معركة الثورة الزراعية، يمهد لثورة أشمل وأعمق وهي «الثورة الثقافية» التي ستعطي الوجه الحقيقي للثورة الاشتراكية».

وفي هذه الوثيقـة المهمـة يدرج بنـد محـو الأمية باللغة القومية «العربية» كإحدى الضرورات.

كانت هذه مجمـوعة من طموحات «بومدين»، لكن بروز التيارات المتناقضة أثناء مناقشات مشروع الميثاق الوطني ساهم في تعديلها عندما أقر بالملكية الخاصة شرط أن لا تكون إستغلالية. ومفهوم الاستغلال لم يوضح ولم يقنن عملياً حتى يزول اللبس. فالسماح للمُلاك ما أن يملك مصنعاً صغيراً لانتاج الأحذية أو الأقمشة مثلاً، سوف يوظف عمـالاً ويدفع لهم مرتبات حسب هواه، لأن الدولة

وقتذاك لم تفرض عليهم سلماً معيناً لاتباعه، وإضافة إلى ذلك، فإن رب العمـل سيفرض مجموعة من إجراءات تخص أسلوب العمل والوقت المحدد للعامل. وهذه الأمور لا دخل للدولة فيها، فضلاً عن أن العمـال في مصـانـع من هذا النوع لا يملكون عقوداً رسمية تحميهم قانونياً، ولا يضمن لهم التقاعد شأن ما يتم العمل به في مصانع الدولة، وفي هذا استغلال واضح. ثم ان تشجيع الخواص لبناء مصانع يعني السماح بتكوين طبقة برجوازية رويداً رويداً، مقـابل الشروع في محاولات تكوين طبقة عمالية، وطبقة فلاحية، وإنتلجـانسيا مثقفة طلائعية، تكسر الحواجز بين العمل الفكري الذهني والعمل الحرفي اليدوي.

إن الواقـع يكشف أن مفهـوم الثـورة الثقـافيـة لمرحلة «هواري بومـدين»، كان مجـرد شعـار، أعوزته أرضية أيديولوجية علمية واضحـة، وعنـاصر طليعية مؤمنة بها في القمة والقاعدة. فالثورة الثقافية حسب الطرح البومديني لم تلغ، من جهة، سلطة الجيش، أو سلطة البـيروقـراطيـة، ولم تلغ الهيكلة الادارية الموروثة عن الاستعمار الفرنسي، ولم تلغ القوانين المعمول بها في المحاكم، ولم تطرح مسألة الدين وعلاقته بالدولة بوضوح، كأن يتم فصل الدين عن الدولة، أو جعل الدين هو أيديولوجية البلاد ومصدر القوانين والأعراف والأخلاق.

ومن جهة أخرى، فإن ما سمي بالثورة الثقافية لم يتمكن من إلغاء الأميـة، أو تحقيق التعـريب الكامل والشامل للادارة الجزائرية ومجـالات العمـل الأخـرى. فقد ظلت نسبة الأمية عالية، وبقي التعريب محاصراً ومحارباً ولا يزال شبح الأمية قائماً. ولعل عدم تعريب ادارة الحزب الحاكم نفسه إلى الآن أكبر دليل على ذلك على الرغم من المحـاولات التي بذلت من طرف المجلس الأعـلى للغـة الوطنية، تلك المحاولات التي يعرقلها فريق مفرنس العقيدة واللغة

داخل الأمانة الدائمة للجنة المركزية للحزب الحاكم.

في ضوء ملابسات وتعقيدات وغموض مفهوم «الثورة الثقافية» الجزائرية كما حددتها أدبيات مرحلة «بومدين»، يمكن القول عنها بأنها نتاج غياب أيديولوجية علمية، وغياب مفكرين في السلطة، وامتلاء الساحة الجزائرية بالتيارات السياسية المعارضة التي تطرح أسئلة مضادة، وتمارس نشاطاً معاكساً. ولذلك،د فإن تقييم ما تم يندرج ضمن مقولة الاصلاحات الوطنية المعممة، في محاولة لايجاد الخصوصية والتخلص من شبح الفقر والتبعية والجهل. إذاً، لم تتم هنالك ثورة بالمعنى المعاصر للثورة الثقافية او الزراعية او الصناعية. فمحاولة الثورة الزراعية فشلت لأسباب كثيرة، على رأسها خلق النظام لوسيط بيروقراطي غير منتج، بل معرقل ومستغل يتمثل في «الكاب سييس، والكوفيل»، حيث أصبح هذا الوسيط الاداري عشاً لاخفاء السلع والمنتوجات، وبيعها إلى التجار بأثمان غالية، ليبيعها هؤلاء التجار فيما بعد للمستهلكين بأثمان خيالية، مما أدى إلى سخط الفلاحين والمستهلكين معاً. ويعود سخط الفلاحين إلى تلاعب الوسيط الاداري «الكاب سييس ـ الكوفيل» بالأسعار وتوقيت بيع المنتوجات، إذ يجد الفلاحون دائماً أن الثمن الذي يدفعه المستهلك مقابل المنتوجات التي يشتريها أغلى بأربعة أضعاف، إن لم يكن أكثر، من الثمن الذي تسلموه من الوسيط الاداري مقابل منتوجاتهم الفلاحية. إذاً، البيروقراطية في الدرجة الأولى هي التي قضت على محاولة «الثورة الزراعية» في بداياتها، وهنالك سبب آخر يعود إلى الصورة التي تمت بها اجراءات «التأميم»، وكأنها استهدفت تصفية حسابات شخصية مع ملاك الأراضي، مما أدى إلى نشوب عداوات بين المؤمَّمين والمؤمِّمين.

ثمة فضيلة اخلاقية ذات بعد ثقافي تحلى بها المؤممون، تتمثل في عدم مواجهة اجراءات التأميم بالتظاهرات أو التمرد المسلح. ومثل

هذا السلوك الأخلاقي يعني أن الشعب الجزائري أصبح راشداً ومتزناً. غير ان خطأ السلطة يبدو في عدم إعطاء الأولوية لاصلاح الأراضي الجبليــة والصحــراوية القابلة للحرث والزرع، وتحديث مكننتهــا وتــوزيعهــا على الفلاحين في شكل تعاونيات ديمقراطية وحديثة حقاً. من ثم يتم الانتقال إلى تأميم أراضي البرجوازيين، بعد إعــداد النفسيــة وعقد ندوات شعبية موسعة مسؤولة ومتحضرة لشرح الأهداف الكبرى من العملية، والأفق الحضاري المنتظر من جراء تطبيق عمليــة التــأميم. إننا سنفكر بشكل عاطفي إذا كنا ننتــظر أن العملية يمكن ان تتم دون استعمال بعض القوة، لأن الأثــريــاء الجزائريين تعوزهم الثقافة. لكن مقترح إجراء الحوار الشعبي بخصوص هذه القضية هو فتح ملف الايديولوجية التي نريــد تأسيسهــا في الجــزائــر المعــاصرة. هل هي الايــديولوجية الاشتراكية ام الايديولوجية الليبرالية؟ مما لا شك فيه، ان حواراً عميقاً وشفافاً ومخلصاً من هذا النوع، سيعكس اتجاه الأغلبية المطلقة، ويسفر بالتالي عن اتفاق جماعي حول ايديولوجية الجزائر المعاصرة.

إن المســألة الزراعية في الجزائر ينظر إليها الميثاق الوطني لفترة الشاذلي بن جديد نظرة مختلفة. فقد توقفت عملية التأميم، وشرع في اعادة الأراضي إلى الخواص وبيع المزارع الكبرى لمن يريدها، وقــرر إعــادة القطاع الزراعي الخاص إلى الحياة، وأزيل بالتالي الوسيــط الاداري البــيروقــراطي من الوجــود «الكــاب سيپس - الكوفيل» الذي كان يعقد العلاقة بين البائع والمستهلك، لكن ما تم اقراره من قبل ميثاق الشاذلي ليس انتصاراً لمحاولات التأسيس للاشتراكية، إنما هو انتصار للقطاع الخاص الذي سيكون نواة لبناء شكل من الليبرالية في الميدان الزراعي.

الطريق الثالث

ناقشت آنفاً وباختصار شديد، مفهوم «الثورة الزراعية» الذي رفعت شعاره مرحلة «هواري بومدين» وعدّلته مرحلة «الشاذلي بن جديد»، واقترحت بدلاً منه شعار «الثورة في المجال الزراعي»، وخلصت إلى القول بأن مفهوم «الثورة الزراعية» كما نظر إليه في الميثاقين، يتضمن بعض التناقضات التي تتصل بالتصور العقائدي وبالممارسة الميدانية. وباسم الاستقلالية العقائدية، نجد الميثاقين يدعوان إلى العمل بالتركيبة التوفيقية التي تزاوج بين القطاع الخاص والقطاع العام، على أساس تلافي تقليد التجارب الأجنبية، في حين أن ما تم، ما هو في الواقع إلاّ صياغة لتركيبة تتكوّن من تجربتين متناقضتين ومتصارعتين. وقد أثبتت الممارسة استحالة نجاح مثل هذا الاختيار في كثير من دول العالم الثالث.

إذا كانت الثورة الزراعية في الدول الاشتراكية تعني إزالة القطاع الخاص من الوجود، وجعل الدولة هي المشرفة على الصغيرة والكبيرة في الميدان الزراعي، فضلاً عن مكننة هذا الحقل، وإزالة الفوارق بين الريف والمدينة عن طريق تحديثه، فإن المفهوم الجزائري لـ «الثورة الزراعية» يختلف جذرياً عما تم في بلدان المنظومة الاشتراكية. إنه يعني ان الإصلاح الزراعي ذا الطابع الوطني

أريد من ورائه المزج بين الاسلوب الاشتراكي والاسلوب الرأسمالي «القطاع العام ـ القطاع الخاص». وهذا يفصح عن أن الجزائر لا تزال أمينة حتى الآن لاختيار «الطريق الثالث» في التنمية الوطنية.

أما شعار «الثورة الصناعية»، فهو يتضمن أيضاً مغالطات ينبغي نقدها حتى تتضح الصورة. يفترض أن المقصود من انشاء الصناعة الثقيلة في الجزائر هو خلق طبقة عمالية، والتقليل من التبعية الصناعية للدول المصنعة الكبرى، وفتح سوق في عمق افريقيا. لكن تأمل ما حصل يبين ان «مفهوم الثورة» هنا ليس مطابقاً للحقيقة، لأن «الثورة الصناعية» تعني إبداع التكنولوجيا وخلق عقلية جزائرية علمية. غير ان المحصلة في هذا المجال تشير إلى عكس ذلك، إذ لم تتجاوز العملية استيراد مصانع كبرى من الخارج دفع ثمنها بالعملة الصعبة وبنيت في كبريات المدن، وأدت إلى الاكتظاظ والتسبب في الهجرة من الريف إلى المدن الصناعية طلباً للعمل، وانتشار أزمة السكن وغيرها من المشكلات الاجتماعية الحادة. إن التجربة الصناعية في الجزائر يلخصها بدقة قول مسؤول جزائري كبير بقوله:

«إن مصانعنا هي مجرد ورشات للتكوين المهني».

والحق ان هذا القول صحيح، لأن ما تم هو تعميق التبعية للدول الصناعية الكبرى، إذ نظل في حاجة دائمة إلى قطع الغيار الأساسية وإلى الفنيين الأجانب، والدليل على ذلك انه إذا توقفت مطبعة ما او تعرض مصنع ما إلى العطب، فإن الأمر لا يحل محلياً وبطاقات وطنية، إنما نلجأ في آخر الأمر إلى الاتصال فوراً بايطاليا أو فرنسا أو اسبانيا .. أو .. أو .. لارسال فنيين لإصلاح المطبعة او المعمل. ليس استيراد المصانع والآلات هو صميم المشكل، إنما المشكل يكمن في تسمية هذه العملية بـ «الثورة الصناعية» والاصرار على ذلك في مواثيق الدولة، ومحاولة اقناع الأجيال بمثل

هذا المفهوم الخاطىء. كان ينبغي ان يسمى ذلك باسمه الحقيقي ألا وهو «الاستيراد الصناعي»، والشروع فيما بعد في عملية تكوين الأجيال علمياً وتكنولوجياً، ورعاية المواهب وإطلاق الحريات المنتجة في هذا المجال الحيوي، وتشجيع المبادرات الخلاقة مادياً وأدبياً. فالدول الصناعية الكبرى مستعدة أن تبيع المصانع والآلات وقطع الغيار، ومستعدة أن ترسل الخبراء والفنيين، لكنها لا يمكن أن تطلع الدول غير المصنعة على «سر التكنولوجيا»، لأن هذا السر العظيم لا يمنح إنما يكتشف ويبدع بعد تكوين ذهنية علمية في ظل دولة ديمقراطية تؤمن بالحريات وتصونها.

إن نقد المفهومين السابقين، أي كل من مفهوم «الثورة الزراعية والثورة الصناعية» أمر لا بد منه لتصفية التناقضات ومصارحة الذات، وبناء مفاهيم جديدة تتماشى مع حقيقة الواقع الجزائري. ومما لا شك فيه، أن هذا النقد لا يقصد من ورائه إلَّا المساهمة التلقائية في الحوار العقائدي المنشود لبناء أرضية فكرية صلبة في الجزائر، تمكّن الجيل الجديد من السير على الطريق الصحيح، وتعوّده على التفكير النقدي الحر. ومناقشة مفهومي «الثورة الزراعية والثورة الصناعية» ضرورية جداً لعلاقتهما مع شعار «الثورة الثقافية» الذي نجده إلى جانبهما في ميثاقي الدولة الجزائرية، ولأنه أيضاً لا يمكن الفصل بين هذه المفاهيم الثلاثة، باعتبارها تشكل «المحاور الكبرى لبناء الاشتراكية»، حسبما نصت عليه تلك المواثيق وغيرها من الملفات التي صادقت عليها اللجنة المركزية لحزب جبهة التحرير الوطني في دوراتها المختلفة، تلك التي تستبعد الماركسية اللينينية واشتراكية الحزب العربي الاشتراكي وتعادي الرأسمالية. لكن الدارس يكتشف عن طريق الدراسة التحليلية المقارنة، أن الاختيار العقائدي الجزائري هو نتيجة للتوفيق الانتقائي بين عدة تيارات واتجاهات سياسية متباينة. ومن الأمثلة الدالة على ذلك في مجال الممارسة، ما نص عليه قانون

الأسرة الذي أكّد على منع تعدد الزوجات رغم ان الدين الاسلامي لا يمنع ولا يحرّم ذلك، إنما يطالب بالعدل بين الزوجات، وينصح بالزوجة الواحدة في حال عدم التمكن من ممارسة العدالة بينهن. وبالمقابل نلاحظ ان قانون الأسرة لم يمس الآية القائلة بما معناه: إن للذكـر مثل حق الأنثيين فيما يخص الملكية بصفة عامة. إن قانون الأسرة عدل في العلاقة الزوجية ولم يعدل في الحقوق، ويقر بالمساواة المادية بين الرجل والمرأة أثناء تقسيم الإرث العيني أو العقاري.

إن مثـل هذه الأمثلة توضح إلى حد ما ان القانون الجزائري لا يصدر عن ايديولوجية تمثل اتجاهاً محدداً، وإنما هو خليط من اتجاهات متعددة. والحديث عن هذه القضايا لا بد ان يعيدنا من جديـد إلى منـاقشة جميع عناصر الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصـادية والثقافية، لأنها تعكس في مجموعها القيم السائدة والقيم المـرغوب في بلورتها وتكريسها من قبل المجتمع الجزائري المعـاصر. وهي تقـدم لنا أيضاً صورة عن المستوى العام للحياة الثقافية بمعناها الشامل في المجتمع الجزائري، أو هي على الأقل، تقـدم لنـا صورة عن ثقافة الحكم السائد. ومن الخلل المنهجي الفصل بين هذه الأبعاد التي تتبادل التأثير فيما بينها في علاقتها مع واقــع النــاس. فدراســة مفـاهيم «الثـورة الزراعيــة والثورة الصنـاعيـة والثـورة الثقـافيـة» تدخل في صميم العمل الفكري النقـدي، لأن هذه الأبعـاد مارست تأثيراً وضغطاً على المؤسسة الاجتماعية وتمكنت في وقت من الأوقات ان تستقطب عدداً كبيراً من المثقفين والفنانين، حيث كرّس هؤلاء الكثير من انتاجهم من خلال وجهـات نظر مختلفـة، بعضهـا مؤيد وبعضها معارض، فسمي الفـريق المـؤيد إذ ذاك بالاتجاه التقدمي ذي الميول الاشتراكية العلمية، وسمي الفريق المعارض بالاتجاه التقليدي الديني. ويمكن ملاحـظة هذين الاتجـاهين في انتاج الأدباء والمسرحيين والمغنين

والفنانين التشكيليين الجزائريين وحركة «تطوع طلاب الجامعة».

في مرحلة «هــواري بومــدين»، اعتبرت «الثورة الزراعية» كمدخل لتثوير الجامعة الجزائرية، وإخراجها من ذاتيتها المنعزلة في غرف البحث الاكاديمي الصرف، بعيداً عن حقائق الواقع، وتحقيقاً لذلك، تم الشروع في تنفيذ خطة «التطوع» بإنزال طلبة الجامعة إلى الريف والمــدن ذات الطابع الزراعي، قصد تثقيف الفلاحين والتعلم من تجاربهم معاً، ومراقبة سير عملية تأميم الأراضي في إطار ما سمي بـ «الثورة الزراعية» ومدى نجاحها في الميدان العملي. وقبل تحليل ردود الفعل التي قوبل بها التطوع على مستوى القاعدة، ينبغي الاشارة إلى ان «تطوع طلاب الجامعة» أعيد فيه النظر من طرف مرحلة الشاذلي بن جديد، وسحبت عملية الإشراف عليه من طلبة الجــامعــة، وأسنــدت إلى قسم «المنظمات الجماهيرية والتطوع» باللجنة المركزية للحزب الحاكم، ويعلل المسؤولون في قيادة الحزب موقفهم هذا بأن «التــطوع الطلابي الجــامعي» في فترة «هواري بومــدين» كان يتم بشكــل فوضــوي، سمح ببروز تيارات داخل الجامعة أدت إلى نتائج سلبية، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإن «التــطوع» اعتبــر منافساً للحزب. وتشير مثل هذه الوضعية إلى اختــلافات في وجهات النظر داخل بنية الحكم إذ ذاك، ولم تجد متنفساً في مرحلة بومدين، ربما لظهور الرجل بمظهر الزعيم الأوحد في الساحة، وكانت مرحلة الشاذلي بن جديد المناخ الملائم لها لتبرز وتعلن عن نفسها بهذا الشكل الجديد، رغم ان العناصر المسؤولة آنذاك عن الحزب هي تقريباً العناصر التي تدير الآن دولاب اللجنة المركزية وعلى نحو أخص امانتها الدائمة التي تعتبر العقل المفكر والمخطط للدولة حزباً وحكومة.

أعود إلى ردود الفعل لأسجل، بأن التطوع الطلابي قوبل ببعض الامتعاض وبكثير من الرفض المبطن من قبل شرائح اجتماعية في

القاعدة اتهم جناح منها بالمحافظة والتقليدية، واتهم جناح آخر بالبيروقراطية وحب التملك والسيطرة على البنية الزراعية، كما فسر رفض كلا الجناحين تفاسير مختلفة أبرزها، ان رفض البيروقراطيين وحتى الهيئات المنتخبة مثل رؤساء البلديات، يعود مصدره إلى خوفهم من «تقارير الطلبة»، التي نظروا إليها على انها شكل من أشكال الرقابة والعمل البوليسي والتجسس، الذي لا يليق في اعتقادهم بمهمة المثقف الجامعي. وتضخم حجم خوفهم من كون «تقارير الطلبة» كانت توجه مباشرة إلى رئيس الدولة «هواري بومدين»، دون ان تمر على قنوات نظامية في الحزب والحكومة للتخفيف من حدتها إذا ما كانت موجودة. هذا شق من القضية.

أما الشق الثاني، فإنه يتعلق بمشاركة الطالبات في حملات التطوع في الريف والمدن ذات الطابع الزراعي. وهكذا خلق حضور الطالبات وإقامتهن مع الطلبة حساسيات لدى العائلات الفلاحية الجزائرية ذات التكوين الاجتماعي ـ الثقافي التقليدي المحافظ، مما ساهم في مقابلة هذه الظاهرة بالنقد وردود الأفعال الرافضة، وسوغ للمسؤولين فيما بعد اعادة النظر فيها وإيقافها نهائياً. أعتقد انه كان بالامكان مواصلة هذه التجربة مع مراجعتها لإغنائها شكلاً ومحتوى، بدلاً من إقصائها وتعويضها بـ «التطوع» الراهن الذي غلب عليه الطابع البيروقراطي. لكن هذا النقد لا ينسينا ان الجامعة في ذلك الوقت لم تكن ثورية في مناهجها الدراسية، إنما نستطيع القول بأن الطلاب والطالبات كانوا يتلّقون مضامين تقليدية محافظة، وفي الوقت نفسه حاولوا عن طريق التطوع ممارسة شيء مختلف. وكان من نتائج هذه الثنائية المتضادة خمود تجربة التطوع الجامعي، وعدم الدفاع عنها كقضية تتحمل مسؤوليتها الجامعة الجزائرية.

وفي ضوء ما تقدم، نقول بأن التناقض الايديولوجي لمرحلة

«بـومـدين» أفـرز اللاموقف واللامسؤولية لدى الجامعة، طلاباً وادارة واساتذة، تجاه حركة التطوع كشكل و «الثورة الزراعية» المرفوع شعارها كمضمون. ولا تجسد هذه الوضعية أزمة الزراعة أو الصناعة فقط، إنما تجسد أيضاً الأزمة الثقافية وتناقضاتها، التي هي نتاج طبيعي للتناقض الايديولوجي في المواثيق وفي طبيعة الواقع الجزائري نفسه.

تلك هي المواثيق والملفات المصادق عليها في فترة ما بعد الاستقلال، وهي لا تتضح أكثر إلاَّ بعد دراسة مجموعة من المؤلفات الجزائرية، التي تنـظر إلى الحيـاة الثقافية والعقائدية لمعرفة موقف المثقفين الجزائريين من الثقافة، والرقابة، والايديولوجية، والتنمية الوطنية بصفة شاملة.

القسم الثاني

الفصل الاول

هموم العائلة المقدسة

حاولت قدر الامكان ان أناقش مجموعة من المفاهيم والممارسات في مجال الزراعة والصناعة والثقافة، وركزت على تحليل ونقد الأساس النظري كما يبدو في الميثاقين الوطنيين وملف السياسة الثقافية في علاقاتها المباشرة بالحياة السياسية والاجتماعية، وفي هذا البحث وغيره من البحوث التالية سأحاول جاهداً دراسة عدد من المؤلفات والوثائق لمعرفة إلى أي حد تتفق وتختلف مؤلفات الكتاب والأدباء مع أطروحات القيادة السياسية. وبالتحديد، فإن دراسة آراء هؤلاء ستشخّص على نحو ما المشكلات كما تراها أطراف متعددة، سواء في المجال النظري أم في المجال التطبيقي. ففي هذا البحث سأتعرض بالتلخيص والتحليل والنقد لكتاب يضم آراء عدد كبير من المثقفين الجزائريين هم: الأدباء، والسينمائيون، والرقاصون، والفنانون التشكيليون، ورجال المسرح، والمغنون، والموسيقيون وغيرهم. ويعد كتاب: «حوار حول قضايا الثقافة» وثيقة مهمة جداً لأسباب كثيرة من بينها، انه لأول مرة منذ الاستقلال إلى يومنا هذا يُفتح نقاش مباشر وعملي بين الفئات المذكورة أعلاه والسلطة السياسية المتمثلة في الدكتور محمد العربي ولد خليفة، الذي كان يشغل منصب عضو اللجنة المركزية للحزب الحاكم وكاتب الدولة للثقافة والفنون الشعبية في ذلك الوقت.

الأمر الذي أعطى صبغة متميزة لتلك اللقاءات والمناقشات، فهو كون الدكتور محمد العربي ولد خليفة أقرب من غيره ممن تولوا مسؤولية شؤون الثقافة في أعلى هرم الدولة إلى المثقفين ومنتجي الثقـافـة والفن، باعتبـاره مؤلفـاً واستـاذاً جامعياً ومساهماً في الصحافة الوطنية وعضواً في اتحاد الكتاب الجزائريين، مما أعطى الأمـل في ان يقبـل الحـوار بخصوص قضايا الثقافة الجزائرية تنظيماً وانتاجاً، قصد تجاوز وضعية الركود وقهر المشكلات التي تعترض سبل المثقفين وتحدّ من عملية الابداع الفكري والفني. ثم كان هنـاك عامـل آخر، وهو إعادة النظر في هيكلة قطاع الثقافة والاعـلام عن طريق الفصـل بينهمـا اداريـاً لإعطاء التخصص محتـواه الايجـابي، وأسفـر ذلك عن إنشاء كتابة الدولة للثقافة والفنـون الشعبية التي ألغيت فيما بعد، وعوضت بوزارة الثقافة والسياحة. ضمن هذا المناخ جُمعت الآراء التي أدلى بها المثقفون بين كانـون الثاني/يناير وآذار/مارس ١٩٨١، وصدرت في شكل كتاب هو: «حوار حول قضايا الثقافة».

يتكون هيكل الكتاب من ثلاثة فصول هي:

١ ـ كلمات الافتتاح التي ألقاها الدكتور محمد العربي ولد خليفة في تلك اللقاءات والمناقشات.

٢ ـ محتوى المناقشات وجملة آراء منتجي وعمال الثقافة.

٣ ـ تعقيبات الدكتور ولد خليفة على المناقشات التي دارت في كل من الجزائر العاصمة، ووهران، وقسنطينة، وباتنة، وعنابة، وتلمسان وورقلة.

ولا بد من الاشـارة إلى ان تلك اللقاءات التي حضرتُ بعضها لم تناقش الثقافة كمفهوم، أو كشكل من أشكال التعبير الطبقي، ولم تحدد عناصر الثقافة السائدة في الجزائر وقيمها المختلفة، كما انها

لم تقيّم المضمـون الثقافي للمنظومة التربوية الجزائرية بمختلف مراحلهـا، ولم تتـطرق بشكل عميق إلى مسألة الازدواج اللغوي والتعريب، والتراث الشعبي، وفضلاً عن ذلك، فإن المناقشات لم تتعرض بالتحليل النقدي للتيارات والاتجاهات السياسية الثقافية الحاضرة في المجتمع الجزائري. وهكذا انصبت تلك المناقشات في أغلبها على الجانب الإجرائي: (الهيكلة، التنظيم، التقنين، التنشيط الثقافي، الرقابة، حرية العمل الثقافي).

أناقش أولاً كلمات افتتاح، وتعقيبات الدكتور محمد العربي ولد خليفة للتعرف على رأي السلطة في الوضع الثقافي العام في الجزائر.

يتضمن كتاب «حوار حول قضايا الثقافة» عشر كلمات افتتاح وعشر تعقيبات تتميز بالتشابه وتكرار الأفكار والمقترحات المقدمة نفسها، لتسهيـل الممـارسـة الثقافية عملياً. وتعترف هذه «الكلمات» بأن القيادة السياسية لم تضع في مرحلة سابقة الثقافة ضمن الأولويات:

«لقد كنّا زمناً خلا قد ركزنا العناية والاهتمام على وضع أسس الهيكل الاقتصادي وبناء المؤسسات المختلفة [صفحة ٧]».

ويؤكد الدكتور ولد خليفة بأن هذا القطاع مرَّ بـ:

«ظروف صعبة، نتيجة بعض القيم السلبية المتوارثة [منها] تلك السلبيات التي علقت بمجتمعنا، إذ نقول مثلاً ان الكاتب أو المفكر إنسان غير منتج فهو يمسك ورقة وقلماً لا يجديان نفعاً. إنه إنسان ثانوي لسنا في حاجة إليه بخلاف الانسان الذي ينتج إنتاجاً مادياً».

إن الدكتـور ولد خليفـة اكتفى بالتعليق على النتيجة، ولم يعلل الأسبـاب التي أدت إلى خلق مثـل هذه العقلية السلبية التي لا تحترم الفكر والفنون. إن مما لا شك فيه، ان نظرة دقيقة إلى الماضي ستفصح عما يناقض ذلك، إذ كان المجتمع الجزائري يقدّر حامل

الثقافة والعلم، بدليل ان إمام الجامع ومدرس القرآن واللغة كانا يتمتعان بحظوة ومكانة لائقة، إذ لم يكن المجتمع الجزائري يرى فيهما الجانب التعليمي أو الديني فقط، إنما كانا بمثابة المستشار والمرجعية في المسائل المتعلقة بالزواج والطلاق والتجارة والملكية وفك الخلافات والنزاعات الاجتماعية المختلفة. كيف تغيرت هذه العقلية وأصبحت تنظر باستخفاف إلى الأديب والسينمائي والمغني والفنان التشكيلي؟

أعتقد ان ثمة عاملين ساهما في انتاج وتشكيل هذه الذهنية: **أولهما**، ان بعض هؤلاء المثقفين لم يتحلوا بأخلاق اجتماعية عالية، ولم يندمجوا عضوياً في حياة الناس ليعبروا نقدياً عن سلبياتها وايجابياتها بكل شجاعة ووضوح، فضلاً عن تسلل بعض العناصر التي لا ثقافة ولا موهبة لها إلى صفوف المثقفين، فأعطوا صورة غير صحيحة نُظر إليها فيما بعد على انها الصورة العامة للمثقف الجزائري. **وثانيهما**، يتمثل في عدم السماح للمثقف النقدي الحر بالوصول إلى مراكز القرار والتنفيذ، إذ نجد على رأس هذه المراكز الحساسة عناصر متعلمة تعوزها البصيرة الثقافية والموهبة الخلّاقة، ويعود السبب في وصولها إلى مثل هذه المراكز إلى «وصوليتها» والاحتكام إلى سلطة الأقدمية وعدم التحلي بروح المشاكسة. وهكذا طبّق جيداً شعار: «لا مكان لمن له قرون تنطح الفساد أو لسان يتكلم الحقيقة».

هذه العوامل أغفلها الدكتور محمد العربي ولد خليفة، إلى جانب عامل لا يقل أهمية وهو تكوّن عقلية مادية استهلاكية جديدة، ساعدت على نشرها سياسة: «جوّع كلبك يتبعك» المطبقة في المجتمع الجزائري الذي طالت مدة التقشف فيه. أعني بذلك ان أفراد المجتمع أصبحوا يقيّمون جدارة شخص ما بما يقدمه لهم في شكل سيارة، أو سكن، أو محل تجاري، أو قنطار سميد، أو كيلوغرامات

من الموز، أو التفاح الفرنسي الأحمر، أو منصب يضمن له الدخل والتأثير الاجتماعي، إذ أدت هذه الوضعية إلى كثير من ردود الفعل الشعبية لخّصتها في نكات وأحاديث من بينها:

«إن سنوات الحرب السبع علمت الشعب الجزائري ان يعرف كيف ينتصر ويحقق مصداقيته التاريخية، أما سنوات الاستقلال فقد علمته كيف يتعود على طاعة المسؤولين والانتظار في طوابير ليحصل على نصف كيلوغرام من الموز المشروط بشراء قطع من الصابون الرمادي».

مثل هذه العقلية الاستهلاكية هي التي ترى في الكاتب او الفنان التشكيلي مجرد ناطور لا يقدم أي شيء ملموس يؤثر مادياً على مجرى الحياة الاجتماعية الاقتصادية.

تشخّص كلمات افتتاح الدكتور محمد العربي ولد خليفة مرض البيروقراطية في ميدان الثقافة:

«صحيح ان هناك مشاكل كثيرة ناتجة عن هذا السرطان أو الداء الخبيث الذي أصاب بعض أجهزتنا وفصل بيننا وبين بلوغ الأهداف، رغم وضوح المبادىء والمنطلقات. إنها البيروقراطية. إنه التعامل من بعيد، إنها برودة العلاقات الانسانية، وكيف يا ترى يستطيع المبدع، الكاتب أو الشاعر أو الباحث أو الناقد، أن ينهض بهذه الرسالة وهو يعاني دوار هذه الدوامة. وقد سبق ان اتخذت اجراءات لا أول ولا آخر لها، وشكلت هياكل متداخلة وأعطيت سلطة لا نعرف مصدرها أو هدفها لأشخاص فانحرفوا بها، واعتبروها ملكيتهم الخاصة».

إن هذا الكلام على البيروقراطية قيل بعد ثلاث سنوات تقريباً من حكم الشاذلي بن جديد، وهو يعني، بالتالي، ان البيروقراطية أصبحت دولة داخل الدولة، بمعنى أن «وضوح المبادىء والمنطلقات» المشار إليها لم تقدر ان تلغي البيروقراطية، لكن الوضعية تفسر بعدم وضع «المبادىء والمنطلقات» تلك محل تطبيق صارم في الميدان، وبعدم تجانس الأهداف لدى المسؤولين في

المؤسسات ذات الطابع الثقافي، إلى جانب تجميد القانون والتحايل عليه حيناً، وتأويله حسب المزاج الشخصي حيناً آخر لتحقيق أهداف شخصية بحتة. إن هذه الحالة توضّح إلى حد ما ان «المبادىء والمنطلقات» التي تحدث عنها الدكتور ولد خليفة، لم تصبح قضية الجميع ومسؤولية الجميع، عدا عن الجهل بالقانون أيضاً نظراً لنسبة الأمية العالية في المجتمع الجزائري. ولعل «لجنة القراءة» في الاذاعة والتلفزيون تصلح ان تؤخذ كنموذج لدراسة مشكلة «البيروقراطية» في الحقل الثقافي.

إن قانون هذه اللجنة مجهول، وربما لا يوجد أصلاً، كما ان اعضاءها مجهولون، وينادون للعمل فيها دون مراعاة اي معايير وضوابط فكرية او فنية. وفي الأغلب، تلعب المصادفة دوراً رئيسياً في تشكيل مجموعة العمل التي تكوّن اللجنة. أما عن العلاقة بينها وبين المنتجين فتتم كالآتي:

يُرسل مؤلف الكلمات أغنية، أو السيناريست سيناريو فيلم ما إلى الادارة المركزية للاذاعة والتلفزيون، حيث يبقيان زمناً، ثم يحولان إلى مدير «لجنة القراءة»، الذي هو مجرد اداري بحت، فيمكثان عنده زمناً آخر، وبعد ذلك يحولهما بدوره إلى «لجنة القراءة» للحكم عليهما من طرف عضو أو عضوين، وهذه العملية تستغرق زمناً طويلاً نظراً لعدم تفرغ أعضاء اللجنة، إذ ان جل الأعضاء يعملون في جهات اخرى لا تمت إلى الاذاعة والتلفزيون بصلة، وفور قبول المادة أو رفضها، يتم تحويلها إلى مدير اللجنة ليرسلها إلى جهات مسؤولة عن التنفيذ داخل إدارة الاذاعة والتلفزيون، حيث تقابل تلك المادة الفنية بالتسويف والتأجيل وربما النسيان. وتستمر هذه الدوامة أعواماً، تؤثر سلباً على المنتج وتشل عزيمته، وكثيراً ما سببت في اعتزال الكثير منهم لهذا الميدان، وبذلك فقدنا مواهب كان بالامكان ان تستثمر وتطور وتدعم.

كذلك ينسحب مظهر «البيروقراطية» على مجالات النشر والتوزيع، واستيراد الأفلام وتصديرها، وكذا تصدير واستيراد الكتاب بمختلف أنواعه، وغيرها من المجالات المتصلة بالحياة الثقافية ـ الفنية. ويبدو ان «البيروقراطية» في مفهوم الدكتور ولد خليفة هي نتاج أفراد في ميدان العمل، في حين ان الواقع يقول بغير ذلك، حيث انها نتاج الاختيار السياسي المطبّق في البلاد. وان إلغاءها مشروط بتثوير الاختيار السياسي نفسه. هنالك جانب له علاقة بالبيروقراطية وهو الرقابة، تحدث عنها الدكتور ولد خليفة في أغلب كلمات الافتتاح والتعقيبات وملخص رأيه فيها هو:

«الرقابة في رأيي عمل تربوي وتكويني ونوع من التكامل والتواصل بين المبدع والناس الذين يتعاملون معه، حتى إذا كان لديه نقص يكملونه. وهذا ليس بقمع لا بالنسبة للكبار ولا بالنسبة للصغار».

وهنا، ندرك ان الدكتور ولد خليفة لا يفرّق بين النقد والرقابة، وهما في الواقع مختلفان كل الاختلاف، ان لم نقل متناقضان، فالنقد عملية مشروطة بالحرية لا تلغي العمل الفني، إنما تقيّمه وتقوّمه بعد نشره أو إذاعته، أما الرقابة فعملية زجرية تلغي العمل الفني، قبل ان يرى النور، نتيجة الاختلاف في العقيدة السياسية أو في زاوية رؤية الحياة الاجتماعية. إن الرقابة شكل من أشكال البيروقراطية لأنها تفرض مسبقاً القيود وحدود التحرك والتفكير ولا تقر بالاختلاف. والبيروقراطية ليست مجرد عملية تعطيل الانتاج، إنما هي موقف سياسي ضد الابداع المختلف. إن استفحال البيروطراطية في الميدان الثقافي الجزائري أدى منطقياً إلى «الفراغ الثقافي». ويعتقد الدكتور ولد خليفة ان هذا الفراغ لم يكن نتاج «الغموض في السياسة الثقافية» ويلقي مسؤولية وجوده على الجميع:

«هذا الفراغ الثقافي الذي أشير إليه نحن مسؤولون عنه مسؤولية كاملة».

أعتقد ان الفراغ الثقافي ليس مسؤولية المنتجين الذين تعترض سبلهم المشاكل المادية والمعنوية، إنما هي مسؤولية الأطراف التي في زمامها الحلول، ومسؤولية الهياكل البيروقراطية والمنطق السلطوي الذي يقابل النقد بالقمع. فالمنتج أصبح يخاف التحدث في بعض المسائل الحساسة، لأنه حاول مراراً ولم يُسمح له. وينبغي ان نعترف بأن النظام السياسي خلق بعض «المقدسات» التي يحرّم الاقتراب منها، كأن يؤكد بأن المناقشة مرخصة فقط بخصوص الكيفيات وليس المبادىء، وهذا التحديد قيد ورقابة وبيروقراطية، لأن المبادىء تكون أحياناً خاطئة وتتطلب النقد والغربلة. تلك هي الخطوط العريضة للأفكار التي تضمنتها كلمات افتتاح الدكتور ولد خليفة، إلى جانب تحدثه عن التراث والموقف منه، بحيث خرجت بانطباع ان فهمه للتراث لا يتجاوز الفهم المدرسي الكلاسيكي الذي يرى في التراث خلاصة منجزات الحضارات الانسانية في مختلف العصور. كنت أود لو ركّز الحديث عن القيم والاخلاقيات السائدة في المجتمع الجزائري، من أجل دراسة البنية النفسية والفكرية والاجتماعية لهذا المجتمع، ونقد العناصر التي ترسّخ التخلّف وتدافع عنه. كما اتفق معه في ان التراث البربري تراث جزائري، لكنني لست متفقاً ان نقدّس هذا التراث، إذ تنطوي جوانب منه على عناصر التفكير الخرافي والاسطوري والمثالي، تحولت مع مرور الزمن وتعاقب التجارب إلى ما يشبه القيم على السلوك، وأفرزت معايير ينبغي الثورة عليها.

لم يقدم الدكتور ولد خليفة منهجاً لدراسة التراث وقيمه. إن النقطة المهمة في رؤيته للتراث تتلخص في عدم فصله بين المدون وبين الناس وحياتهم اليومية. غير انه لم يفصّل الحديث حول هذه النقطة البارزة، والعذر في ذلك ان كلمات الافتتاح والتعليقات كانت ثمرة عمل سياسي، وليست ثمرة بحث علمي في قضايا الثقافة والتراث. هذا جانب من الكتاب، ويبقى جانب آخر خاص بآراء

الأدباء والكتّاب والفنانين التشكيليين ورجال المسرح، سنتعرض له بالمناقشة والتحليل فيما سيأتي.

لقد بلغ عدد المثقفين المشاركين في هذا الكتاب ١٤١ مثقفاً بينهم الكاتب، والشاعر، والمخرج المسرحي، والسينمائي، والممثل، والفنان التشكيلي، والموسيقي، والصحافي والراقص. أما المحاور الأساسية التي انصبت حولها التداخلات، فقد تركزت حول الرقابة، والبيروقراطية، وقوانين العمل الثقافي، والتجهيز المادي، والغزو الثقافي، وتفاصيل وقائع الحياة الثقافية الجزائرية على وجه العموم. يلاحظ قارىء الكتاب ان الطابع الغالب على التداخلات هو التذمر والاستنكار لما هو حاصل في الخارطة الثقافية، إذ لم يكن ثمة من مداخلة واحدة تشتم منها رائحة الرضى والاطمئنان، ما عدا رأيين حاولا نفي وجود رقابة السلطة السياسية على الانتاج الفكري والفني، وإن لم ينفيا رقابة الأشخاص كأفراد. وبالطبع، فإن هذين الرأيين لم ينتبها إلى نقطة مهمة وهي، ان هؤلاء الأفراد هم مسؤولون يعملون في أجهزة السلطة السياسية، ويعكسون مواربة أو جهراً موقف تركيبة بشرية في هرم القيادة. وفي الوقت نفسه فإنهم يقومون بالرقابة في ظروف معتمة لم يضئها القانون بسبب انعدامه، وفي كلتا الحالتين، فإن الرقابة قائمة.

سأقدّم في البداية حصيلة آراء هؤلاء المثقفين في كل قضية من القضايا التي كانت محوراً للمداخلات، حتى يعرف القارىء الاتجاهات والتصورات والمواقف المختلفة، ومن ثم سأتبعها بالتحليل والنقد في ضوء معطيات الواقع نفسه، وما ينبغي ان يكون عليه هذا الواقع ليصبح قادراً على ترجمة الآمال، وتحقيقها بشكل ملموس ومزدهر.

يجمع هؤلاء المثقفون الطاهر وطّار، عمر البرناوي، السيد فرنان، رشيد بوجذرة، السيد عبدالمجيد، عمّار بلحسن، علي الشللي،

السيد ملياني وغيرهم، بأن الرقابة موجودة. غير ان بعضاً منهم يلصقها بالأفراد والبعض الآخر يلصقها بالسلطة السياسية. ولكي تتضح الصورة أكثر نورد آراء هؤلاء كاملة. يقول الطاهر وطّار:

«الجدير بالتنويه، ان الدولة الجزائرية لم تمارس علينا ايه رقابة، وكل ما هنالك ان بعضهم يخالفك الرأي فيطبّق عليك رقابته الخاصة».

ويسجل رشيد بوجذرة الرأي نفسه تقريباً:

«هنالك مشكلة الرقابة، وقد قال عدد من الاخوان انه لا توجد رقابة، وأنا أقول: توجد رقابة ولكنها ليست آتية من السلطة الثورية او الحكومة. لكن هنالك رقابة أخطر، وهي الرقابة الشخصية، إذ يوجد أشخاص معاقبون برفض انتاجهم في جريدة ما، ونحن نطالب ككتّاب ان يزول ذلك».

أما عمر البرناوي فيؤكد المقولة إياها:

«ونعود إلى ما يسمى بالرقابة، وقد تكلم عنها الاخوان ونحن ضدها، كما نعتز ببلادنا التي لا توجد فيها رقابة، وربما مشكلتنا ان لدينا ما يسمى بالأبوة والاستاذية».

وفي الطرف النقيض نجد السيد عبدالمجيد يؤكد:

«إن الثقافة في الجزائر جامدة، والشبان الذين يكتبون يُرفض انتاجهم أو تحذف منه مقاطع بدعوى عدم صلاحيتها. وهذا يحتم على هذه الطاقة البشرية ان تتوجه إلى الخارج».

أما الدكتور عمّار بلحسن فيرى أن:

«غياب الديمقراطية في الثقافة سمح لبعض العناصر، التي فشلت في الميدان الاقتصادي والاجتماعي والاداري، بالدخول إلى أجهزة الدولة الثقافية، وتشكيل حصار حول المثقفين والمنتجين الحقيقيين. غياب الديمقراطية في ميدان الثقافة، أدى إلى ان يعبّر بعض الأفراد عن

أنفسهم خارج إطار مؤسسات الدولة، سواء بالنشر في مطابع خاصة أو بطبع كتبهم في منشورات بطرق غير لائقة».

وتضيف مداخلة أخرى:

«تاريخ الجزائر لم يكتب بعد، والسبب هو الرقابة والتجميد [صفحة ١٤٤]».

وبشأن الثقافة البربرية يقول السيد فرنان:

«سأطرح مشكل الرقابة المفروضة على الثقافة البربرية التي عانت من الكبت وما زالت تعاني لحد الموت. وأطالب أخيراً برفع هذا الحجز عنها [صفحة ١٧]».

ومن أطرف المداخلات التي ناقشت الرقابة مداخلة علي الشللي:

«على الرقابة ان تلعب دورها في المحافظة على الشخصية العربية الاسلامية، لئلا يقع مثلما حدث في فيلم (كحلة وبيضاء)، حيث تُعمد إظهار صورة لينين».

مما لا شك فيه، ان بانوراما الرقابة لا تكتمل إلا بعرض آراء المثقفين الجزائريين بخصوص شبح البيروقراطية المرعب:

«إن المشاكل تراكمت وتخمّرت حقيقة. وهذا لعدة أسباب أذكر منها، البيروقراطية التي طغت على بعض مسؤولي قطاع الثقافة [صفحة ٣٧]».

إن:

«بعض المسؤولين ما زالوا يعرقلون عن قصد مسيرة قطاع المسرح، بالاضافة إلى ان البيروقراطية واستغلال المناصب في أغلب الأحيان تسبب في عرقلة العمال، ولكي يقوم المبدعون بدورهم على أكمل وجه، يجب رفع الحصار عنهم، وخير عامل ينبغي توفيره هو النظام الديمقراطي ـ محمد بن صالح».

وفي احدى الصفحات نقرأ:

«ما كان ينقصنا طيلة ثماني عشرة سنة هو الحوار بين السلطة العليا وهذا القطاع «الرقص والباليه»، ونحن ضد سيطرة البيروقراطية التي ظلت سائدة. وهذا شيء حقيقي وموجود، ونحن منذ مدة طويلة نطالب الاداريين ان ينظروا إلى القطاع الفني نظرة موضوعية».

كما نقرأ لرحال الزهرة:

«هناك عدة نقاط أتطرق إليها وهي أولاً: الطابع البيروقراطي لمحطة قسنطينة الاذاعية الجهوية؛ ودور مديرها المعرقل لظهور أصوات فنانين جدد».

واللهجة نفسها نسمعها عند السيد الاوراسي:

أطالب بتوضيح مستقبل الفنان، واشاعة الديمقراطية في الاذاعة حتى لا تبقى وكأنها ملك لأشخاص يتحكمون في الفن، وكذلك اعادة النظر في طريقة التسجيل وفي الماطلة، والتعسف المتعمد».

هذه الحصيلة من الآراء المقدمة تتفق جميعها بأن الرقابة قائمة، إنما تختلف فقط في تشخيصها والاشارة إلى مصادرها. هنالك آراء تعيدها إلى بنية النظام السياسي الحاكم، وأخرى تعيدها إلى أفراد يعبّرون بمواقفهم تلك عن حالة استثنائية ترتبط بالمزاج الشخصي، كما فسر ذلك كل من رشيد بوجذرة والطاهر وطّار وعمر البرناوي. غير ان الحيثيات والوقائع تثبت ان الرقابة بالشكلين المقدمين من طرف المثقفين الجزائريين، هي صيغة من صيغ النظام السياسي. ففي مرحلة «هواري بومدين»، فُرضت الرقابة على كل الآراء التي عارضت مثلاً اسلوب (الثورة الزراعية) كما تم تطبيقها، وزرع وسيط بيروقراطي في قلب حركتها، وفي مرحلة الشاذلي بن جديد، فُرضت الرقابة على نقد أسلوب الانتخابات، وبيع الأراضي الزراعية المؤممة إلى القطاع الخاص في المزاد العلني. إلى جانب ذلك، فإن قانـون الاعلام الحالي يحرّم الكتابة في موضوعات معينة، ويحلّل

الكتابة في موضوعات أخرى. وأذكر ان الطاهر وطّار نفسه استدعي إلى وزارة الدفاع الوطني عندما نشر قصته: «الزنجية والضابط»، للتحقيق معه فيما إذا كان النقد الذي تضمنته موجهاً إلى الجيش. وقبل ما يقرب من أربع سنوات، عقدنا ملتقى لاعادة كتابة التاريخ الوطني بمدينة البويرة، حضره مؤرخون جزائريون وبعض أوائل مجاهدي ثورة أول تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٥٤، ومن بينهم المرحوم أحمد توفيق المدني، والطاهر بن عيشة، والدكتور محمد العربي الزبيري. وفجأة وصلت برقية من السلطة العليا إلى المحافظة الوطنية للحزب بالبويرة، تطالب بحصار الملتقى ومقاطعته. كما تم الاتصال بالصحف الوطنية لوقف التغطيات الصحافية المكرّسة لأعماله. وفور عودتنا إلى العاصمة وجدنا رسالة رسمية في شكل انذار، أرسلت من طرف الأمين العام لمنظمة المجاهدين السيد يوسف يعلاوي، الذي كان عضواً في اللجنة المركزية للحزب الحاكم أيضاً. وبعد تحريات، أدركنا ان السيد يوسف يعلاوي لم يكن وحده الذي أوقف الملتقى وأجهض أشغاله. إنما الموقف كان متخذاً من طرف القيادة السياسية.

وإذا عدنا الى الوراء قليلاً لنستجلي صورة حرية التعبير في الجزائر، فإننا نتذكر جيداً الحوار الذي بدأ بين الدكتور عبدالله شريط، والاستاذ مصطفى الاشرف وزير التربية الوطنية حينذاك. تلقف الجمهور سلسلة مقالات الدكتور عبدالله شريط بلهفة، ليس لأنها تعكس الموقف الجماعي من قضايا الازدواجية اللغوية والتعريب ومضمون المنظومة التربوية، إنما استقطبت الجماهير لسبب جوهري آخر، وهو التفاؤل ببداية سقوط «التابو» الممثل في تحريم مناقشة قرارات الوزراء وآرائهم. لكن سرعان ما صدر قرار بوقف ما تبقى من المقالات، وبذلك انتهى «عرس الديمقراطية» في بدايته، وأعيدت إلى الأذهان من جديد فكرة السلطة سلطة والكاتب كاتب، والنقاش بينهما مجازفة ومس بـ (فحولة) الحاكم وهيبته. لقد

تعـرض فيمـا بعـد كتـاب الدكتـور عبـدالله شريـط: «المشكلة الايديولوجية وقضايا التنمية»، الذي طبعته مؤسسة النشر التابعة لوزارة التعليم العالي والبحث العلمي، للمصادرة بأمر من مسؤولين كبار في الأمانة الدائمة للجنة المركزية، وإن أعيد إلى السوق بعد مفـاوضـات، خلاصتهـا ان الكتـاب يوجه النقد لمرحلة «هواري بومدين» وليس لمرحلة الشاذلي بن جديد.

إن الأمثلة على الرقـابة المباشرة متعددة منها، اننا عزمنا في فترة ١٩٨١ ـ ١٩٨٥ تنـظيم سلسلة من النـدوات والمحاضرات حول موضوع كتابة تاريخ ثورة أول تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٥٤)، فبـدأنـاهـا بدعوة السيـد أحمد بن طوبال، أحد أفراد مجموعة الـ ٢٢ الذين فجـروا ثورة أول تشرين الثاني / نوفمبر، ووزير الداخلية في الحكومة المؤقتة، والمدير العام حالياً للمنظمة العربية للحديد والصلب، وأحد العناصر التي تملك جزءاً مهماً من أسرار مرحلة الكفاح المسلح. نجحنا في تنظيم المحاضرة الأولى في قاعة «الكابري» التابعة لوزارة التعليم العالي، والمحاضرة الثانية في قاعة «الموقار»، وعندما اقترب «ابن طوبال» من الخطوط الحمراء، أُمرنا بوضـع حد لتلك السلسلة من المحـاضرات، والسبب الجـوهري يتلخص في ان استمرار تلك المحاضرات سيؤدي حتماً إلى تسمية الاشياء بأسمائها، ونقد السلبيات التي رافقت الثورة، وخصوصاً ان بعض العناصر المسببة للأخطاء مازالت تشغل مسؤولياتها في الحزب والحكومة والمؤسسات المختلفة. فضلاً عن تعرية عائلات كثيرة تورطت في الخيانة، والانضمام المادي والمعنوي الكاملين إلى صفوف الاستعمار الفرنسي.

إن أخـطاء الزمـلاء المثقفين الذين تحدثوا بالتبسيط على الرقابة والبـيروقـراطيـة، تبدو في انهم يرون المشكلات في مجال الآداب والفنـون فقـط، ولا يرونهـا في المجالات السياسية والاقتصادية

والزراعية والاجتماعية والثقافية كافة، على نحو انها كل لا يتجزأ. وإذا أردنا ان نتحدث عن الرقابة والتهديد في الميدان الأدبي، فإننا سنعطي أمثلة شتى. فهناك عدد كبير من الأدباء الجزائريين خضعوا للتحقيق في وزارة الدفاع الوطني ومصالح الأمن المركزية والولائية. وقد حقق معي الأمن مرتين، وحققت معي وزارة الدفاع الوطني مرة واحدة، وذلك بسبب قصيدة انتقدت فيها سلبيات الحزب الحاكم، ومداخلة نقدية شاركت بها في مهرجان محمد العيد الخليفة في بسكرة. وفي كلا التحقيقين طُلب مني ان أوقع على وقائع التحقيق، وان أكف عن نقد السلطة. ورفضت التوقيع، فسحبت مني بطاقة تعريفي، وبقيت في وزارة الدفاع إلى يومنا هذا. والأمر نفسه حصل مع الشاعر عبدالعالي رزاقي، الذي وقّع على محضر التحقيق معترفاً بأخطائه. أما الشاعر محمد زتيلي فقد حقق معه أمن ولاية قسنطينة، في حين استدعي الطاهر بن عيشة من قبل أمن دائرة «سطاولي» وحقق معه. ولقد سجن الفنان الجزائري الموهوب «لونيس أيت منقلات» بتهمة حيازة السلاح، لكن الواقع يناقض ذلك، إذ دبرت له التهمة لاضفاء شرعية إدخاله السجن.

هنالك أمثلة متعددة للقمع المادي والمعنوي. فالسياسي ورجل الدين «عباس مدني» وجماعته أدخلوا إلى السجن بتهمة الدعوة إلى إسقاط الحكم وتغيير النظام. وانني إذ اختلف جذرياً مع أطروحات تيار عباس مدني، واعتبره تياراً رجعياً يدعو إلى تطبيق أفكار تقليدية رجعية لا تمت إلى جوهر الاسلام بصلة، لكنني ضد اللجوء إلى عقوبة السجن. لماذا لم يحاوره هؤلاء حواراً عقلانياً وأمام الجماهير الشعبية وفي مختلف أجهزة الاعلام الوطنية؟ أعتقد ان السلطة السياسية كان بامكانها ان تستعيض عن القيد والشرطة بالحجة العلمية، لإقناع الشعب كطرف معني أولاً وأخيراً. والتخلي عن الحوار يبرز ضعف حجة السلطة كما تبدو في التطبيقات والحياة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية.

إن الصـورة التي نقـدمهـا عن الرقابة والبيروقراطية باعتبارهما وجهين لعملة واحدة، لا تعني ان النظام السياسي الجزائري يكرر المكارثية او الستالينية، انما نريد ان نؤكد انه لا يفعل، الآن، ذلك ربما بسبب ان الجزائر لا تملك ايديولوجية علمية محددة بشأن الايديولوجية الاشتراكية التي أراد ستالين ان يحاصرها بفرديته، أو الايديولوجية الرأسمالية التي أرادت المكارثية ان تبني حولها الاسوار، لكي لا تتسلل إليها رياح الشيوعية أو الاشتراكية. إن التبـاين الذي لاحـظناه في نظرة المثقفين الجزائريين إلى الرقابة، يذكرني بتعليق فلاح جزائري بسيط قال لي:

«أعتقد ان المشكلة ليست بيننا، نحن الفلاحين والعمال، وبين الحكومة كقيادة. نحن لا نلتقي بأعضاء الحكومة. نراهم في التلفزيون ونقرأ عنهم في الصحف. نحن لا نلتقي بالمثقفين من كتّاب وصحافيين وفنانين. نحن نقرأ لهم في الصحف ونشتري كتبهم من المكتبات. ونسمع المطربين عن طريق الراديو. هؤلاء يلتقون بالوزراء والرئيس، وأعتقد انهم يخبرونهم عنا بالغلط. وينقلون عنهم إلينا بالغلط هذه يا ابني محنتنا ومأساتنا، فمتى يسقط الوسيط لتتضح العلاقة؟».

وننتقـل الآن إلى تقييم حصيلة آراء المثقفـين الجـزائريين حول معطيات الحياة الثقافية نفسها، أي مضمون الحركة الثقافية، ومن ثم مناقشة محاور مستجدة مثل: «الفراغ الثقافي ـ الغزو الفكري والفني». يقيّم الدكتور محمد العربي ولد خليفة الواقع الثقافي في الجزائر بقوله:

«شخصياً، أحيي شجاعتكم في مواجهة المشاكل لصالح الثقافة الوطنية خلال مراحل المناقشة، والملاحظات التي تكون أحياناً عنيفة ولكنها صادقة وناتجة عن الواقع المريض الذي عاشته الثقافة والمثقفون لمدة ١٥ عاماً [صفحة ٣٢]».

ويشاطره الرأي أحد المناقشين:

«لقد وصلنا إلى مرحلة من أجل أن نتقدم، ولكن حدث العكس، بسبب كثرة الاقتراحات والأقوال وقلة العمل. وهذه مأساتنا، وهذا ما يفسر الفراغ الثقافي الموجود الذي لم يكن في الأساس مشكلاً فلسفياً أو خطأ تاريخياً، بل هو فراغ مقصود. والدليل على ذلك أن الإدارة منسجمة ومتماشية مع هذا الفراغ [ص ٦٩]».

تتسم هذه الآراء بالتعميم، وعدم التركيز على المعطيات ذات الطابع المادي والمعنوي على نحو مفصّل ودقيق، وهكذا نجد الدكتور عبد المالك مرتاض أكثر اقتراباً من المشكلات، إذ ينتقد المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع التي:

«لم تؤد دورها كاملاً في يوم ما، وخاصة بالنسبة للكتاب، حتى أني أطلقت عليها مأساة الكاتب الجزائري، والإنسان يبقى في حيرة فيما يخص وظيفة هذه الشركة. فأهدافها غير معروفة، وسياستها الثقافية يسودها غموض كبير. أعضاء لجنة القراءة فيها ليسوا من أهل الإختصاص».

ويسجل الكاتب إدريس خضير رأياً مشابهاً فيما يخص الطبع والنشر:

«عملية الطبع تكاد تكون في الجزائر مفقودة».

ويدعم هذا الرأي السيد بن علي:

«الشركة الوطنية للنشر والتوزيع هي عائق للمنتجين، لأنها تسببت في فشل الكثير من الكتاب».

وبالنسبة إلى المجلات، فإن السيد يخشي يلاحظ بأنها «مهددة بالإنقراض». ويسجل الشاعر طموح عبد الله بأن:

«الأغنية عندنا مريضة أو في حالة احتضار».

وأن:

«التراث وواقع الموسيقى القسنطينية في تقهقر [صفحة ١١١]».

وفيما يتعلق بالمسرح والسينما، فإن الآراء تجمع بأن:

«السينما الجزائرية في حالة تدهور مستمر».

إذ:

«وجدنا في سنة ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩ أربع عشرة فرقة مسرحية بولاية قسنطينة، وانخفض هذا العدد إلى أن أصبح أربع فرق، وهذا راجع إلى عدم وجود المقرات، والسبب الثاني هو كون هذا المسرح «مسرح الهواة» دخل تحت إشراف الاتحاد الوطني للشبيبة الجزائرية [صفحة ١٥٩]».

وحول هذه الوضعية يؤكد السيد بن رقطان بأن:

«الثقافة في بلادنا تسودها فوضى كبيرة».

نبدأ أولاً بقضية النشر والتوزيع، ثم نأتي إلى وضعية المسرح، والغزو الثقافي منذ الاستقلال. ومؤسسات النشر والتوزيع التابعة للدولة كانت من اختصاص وزارة الاعلام والثقافة أو الحزب، وهما الجهتان الرسميتان اللتان من اختصاصهما تعيين مديري النشر والتوزيع. وإذا تأملنا ملياً قائمة المديرين الذين تعاقبوا على مسؤولية الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، فإننا نجد أغلبهم كانوا من الكتّاب والمؤلفين مثل: محمد بن عمّار الصغير، عبد الرحمن ماضوي، خلاص الجيلالي، وهؤلاء أعضاء عاملون باتحاد الكتاب الجزائريين، ولهم مؤلفات في شتى حقول الثقافة والفكر، وقد سبق لهم أن عانوا من مشكلات النشر قبل تعيينهم في هذا المنصب الحساس. وهنا يطرح هذا السؤال: لماذا إذاً حدث ما حدث في مجال النشر والتوزيع، رغم وجود هؤلاء على رأس المسؤولية؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال، تجدر الإشارة إلى أن هذا القطاع لم

تؤممـه الدولة كامـلاً، إذ سمحت بوجـود قطاع النشر والتوزيع الخاص. ونتيجة لذلك، فإننا نجد عدة مطابع ودور نشر خاصة، وفضلاً عن ذلك، فإن بعض الوزارات تمارس الطبع والنشر وعلى رأسهـا وزارة التعليم العـالي والبحث العلمي، ووزارة التـربيـة الوطنية، ووزارة الشؤون الدينية التي تمكّنت من إصدار جريدة ذات طابع ديني، إلى جانب الاتحادات العلمية والثقافية والمهنية التي تصدر مجلات وتطبع كتباً. وأوافق الآراء التي أجمعت بأن حركة الطبع والنشر في الجزائر مشلولة، ولا تستجيب لقاعدة القرّاء التي تكبـر يومـاً بعـد يوم، ولا تخدم هدف تعميم الكتاب وجعله ضرورة حيوية لا يستغني عنها أحد.

إن أزمة النشر في الجزائر لا تعود إلى الوسائل المادية أو الطاقات البشرية، إنما تعود إلى عدم تحويل الطبع والنشر إلى قضية وطنية ذات بعد حضاري. فالوسائل موجودة، إذ تؤكد التقارير بأن مطبعة «الرغـاية» مثلاً، تعد أكبر مطبعة في إفريقيا كلها. كما أن أغلب الصحف والمجـلات الجـزائـريـة مثـل: الشعب، المجاهد باللغة الفـرنسية، الجيش، المجاهد بالعربية، الجزائر الأحداث، مجلة الوحدة، الثورة الإفريقية، الثورة والفلاح، تملك مطابع فضلاً عن مطابع الحزب، بعضها حديث وبعضها الآخر تقليدي، لكنها قادرة لو استعملت بحكمة أن تقضي على مشكلة الطبع في البلاد. إذاً، فالمشكـل هو مشكل أشخاص يتميزون بالبيروقراطية، وإلا، فما معنى أن يبقى كتاب ما أكثر من عامين في الأرشيف دون أن يجد الطريق إلى المـطبعة؟ والشركة الوطنية للكتاب تملك الصلاحيات المادية للطبع في الخارج. فلماذا لم تستغل هذه الصلاحيات لتطبع في المشرق العـربي وأوروبـا وحتى في أفـريقيا لتوسع من دائرة نشـاطهـا وتخفف من الضغـط المـزعوم على المطابع الموجودة في الجزائر؟ لقد قامت الشركة الوطنية للكتاب بمحاولة في هذا المجال مع «دار الشروق» في بيروت، لكنها ظلت محدودة وسرعان ما توقفت،

ويمكن القول بأن تلك المحاولة تمت من أجل الإسراع في طباعة كتب بعض المقربين من الشركة، أو المسؤولين الكبار لإرضائهم لا غير. يذهب الطاهر وطّار أبعد من الدكتور مرتاض وإدريس خضير بقوله:

«إن انعدام النشر لعب دوراً كبيراً في خلق هذا الخلط، لكن القرار السياسي الذي بقي عالقاً إلى اليوم زاد الطين بلة».

أعتقد أن النشر غير منعدم كلياً كما قال الطاهر وطّار، إنما هو محدود وضعيف جداً ويخضع للعلاقات الشخصية حيناً وللميول العقائدية أحياناً، والدليل على وجود هذا النشر، وإن كان بطيئاً ومتخلفاً، أن الطاهر وطّار نفسه طبع كل مؤلفاته بواسطة الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، وفي آجال مقبولة إذا قورنت بالمدة الزمنية الطويلة التي طبعت فيها مؤلفات كتّاب آخرين.

أما فيما يتعلق بـ «المجلات»، فإن متتبعي حركة النشر في الجزائر يجمعون بأن هذا الحشد من النشريات يكرر بعضه وبشكل نمطي. إذ إن كل المجلات التي عرفتها الجزائر لم تستطع أن ترقى إلى المستوى المطلوب الذي وصلته يوماً مجلة «الآداب» لسهيل إدريس، أو مجلة «المجلة المصرية»، أو مجلة «الأزمنة الحديثة» الفرنسية، وذلك لسبب بسيط، هو أن هذه المجلات لا تملك مشروعاً فكرياً أو فنياً متحضراً ومستوعباً لأطروحات الحركات الفكرية والفنية المعاصرة في العالم. وعلاوة عن ذلك، فإننا نسجل غياب مجلات متخصصة في المسرح والسينما والفنون التشكيلية، والموسيقى والرقص، والفكر الفلسفي واللسانيات وغيرها من حقول المعرفة والعلم. ثمة تجارب ومحاولات أولى لكنها أجهضت قبل وقوفها على أقدامها. كان بالإمكان أن تتطور مجلة «المجاهد الثقافي» التي كانت فعلاً بادرة تستحق الإحترام، لكنها توقفت نهائياً. كما أن مجلة «الشاشتان»، المتخصصة في المجال

السينمائي، كانت محاولة طيبة، لكنها بقيت تدور حول نفسها دون أن تعرف التقدم إلى الأمام، مما جعلها تسقط في الرداءة وفي الديماغوجية السياسية، كأن تصبح ناطقة بلسان المفرنسين العاملين في السينما بشكل مكشوف.

أما التوزيع واستيراد الكتاب، فهما مشكلان معقدان يفصحان عن غياب الخطة والسياسة في هذا المجال الحيوي، كما أشار إلى ذلك الدكتور عبد المالك مرتاض. إن الكتاب الجزائري والصحيفة والمجلة الجزائرية مجتمعة لا توزع توزيعاً مضبوطاً، سواء في داخل البلاد أو خارجها. ولكسر رتابة التوزيع، كان الأمل معقوداً على مشروع تأسيس الألف مكتبة، غير أن هذا المشروع أبطل لأسباب غير معروفة. أما إذا جئنا لنقيّم عملية التوزيع في الداخل، فإننا نجدها مقتضبة ومقتصرة على بعض المكتبات الكبرى في المدن الرئيسية كـ: وهران والجزائر وقسنطينة وعنابة، في حين تبقى الولايات المتحدة الصغيرة والدوائر والبلديات والمداشر، البعيدة عن مراكز طباعة وتوزيع الكتاب والمجلة والصحيفة، تعاني من الغياب المستمر لما يطبع وينشر في تلك المراكز الكبرى المذكورة. إن دورة تفقدية عبر البلديات والدوائر تؤكد لنا غياب سياسة توزيع منضبطة ومبنية على أسس علمية، تعترف بأن الثقافة ملك للجميع وليست ملكاً لأبناء المدن الكبرى.

أما توزيع الكتاب العربي والأجنبي في الجزائر، فتلك مأساة أخرى. فالكتاب الذي يطبع في الخارج لا يصل إلى الجزائر إلا إذا مرت عليه سنوات طويلة وأفقدته الأحداث نكهته الخاصة، وفي أغلب الأحيان، فإننا لا نتصل بتلك الكتب على الإطلاق. فقد صدرت كتب عن البنيوية والرواية الحديثة ومسرح اللامعقول والفلسفة الوجودية، وغيرها من الإتجاهات والتيارات الأيديولوجية والفنية، ولم تدخل إلى الجزائر ليُطلع عليها وتُنتقد. وبذلك ينطبق

على القارىء الجزائري المثل القائل: «إن الزوج المخدوع هو آخر من يعلم». إن الأمـر لا يتوقف عند استيراد الكتاب، إنما يشمل المجـلات والصحف الكبـرى في العـالم بأسره التي لا نجدها في البـلاد، ما عدا بعض المجـلات التجـاريـة التي لا تقدّم صورة حقيقية عن الحركة الإعلامية والثقافية في الأقطار العربية، أوفي الغـرب، أو أفـريقيـا، أو آسيا، أو استراليا، أو نيوزيلندا. وفقر المصادر الإعلامية والثقافية في السوق الجزائرية، إلى جانب وجود مجلات وصحف وطنية تكرر بعضهاإلى حد النمطية، أديا إلى جمود إعلامي ثقافي في البلاد، ساهم بشكل ملحوظ في محاصرة الحوار الثقافي الخلاق المتعدد الأبعاد.

لقـد أثـار المشـاركـون في هذا الكتـاب مشكلة المسرح وحدودها وأبرزوها في شقين: **الأول**، مادي كانعدام المقرات الملائمة والكافية وتـوفـير المعدات التقنية لمنتجي وعمال المسرح. **والثاني**، يتعلق بالنصـوص المسرحيـة التي تجد أمامها الرقابة الصارمة في حال تعـرضهـا بالنقد لأخطاء ترتكب في الواقع الإجتماعي بكل بناه. المعلوم أن في الجـزائـر نوعين من المسرح هما: المسرح الرسمي، ومسرح الهواة. غلبت على المسرح الرسمي الجرأة في معالجة وعرض النصـوص المقتبسـة من بريخت، أو غارسيـا لوركا، أو غوغول، وغـيرهم من كبار كتّاب المسرح في العالم، أما مسرح الهواة، فإن «صيغـة الاستفـزاز» التي تبناها جعلته يثير حفيظة المسؤولين، حيث نُظر إليه على أنه لا يمارس النقد الموضوعي، ولا يدعو إلى مثل عليـا، إنما يحاول أن يعارض النظام بشكل مهذّب. وإن كان في مرحلة «هواري بومدين» اعتبر من طرف النقاد وبعض السياسيين، كمسـاعـد لحـل المشكـلات الاجتمـاعية من خلال إثارتها ونقد الجوانب المظلمة منها. ولعل توقف مسرح الهواة بشكل عملي، كان مرتبـطاً بتـوقف الجـامعة عن تنظيم حملات التطوع إلى القرى الزراعية كما سلفت الإشارة.

كان بإمكان مسرح الهواة أن يرسخ تقاليد جديدة في الخلق المسرحي الجماعي تأليفاً وإخراجاً، وتدميراً للبنية المسرحية الكلاسيكية، غير أن عوامل سياسية وثقافية وفنية ساهمت في عدم نضج التجربة وازدهارها، منها أن أغلب الشبان الذين انضموا إلى فرق مسرح الهواة لم يصقلوا مواهبهم بالدراسة الأكاديمية العميقة، ثم إخضاعها للحياة وعناصر التقدم فيها. إن مسرح كاتب ياسين باعتباره ممولاً من طرف الدولة، ارتبط في البداية بقضايا التحرر في العالم كله، لكنه أدخل نفسه في مشكلات لغوية كالدعوة إلى الكتابة بالدارجة كبديل من الفصحى، فضلاً عن الدعوةإلى البربرية التي اعتبرتها بعض الاتجاهات السياسية كمحاولة لتهديد «التعريب»، والتشكيك في قدرة اللغة العربية الفصحى على أن تكون لغة المسرح الثوري، الذي يغيّر الواقع ويضيف إليه الجمال والقيم الأخلاقية الرفيعة.

إن اختيار كاتب ياسين أدى بشكل غير مباشر بالدكتور عبد المجيد مزيان، وزير الثقافة والسياحة السابق، إلى القول بأن مستقبل المسرح الحقيقي في الجزائر هو المسرح الذي سيعتمد اللغة العربية الفصحى وليس الدارجة. وخلاصة القول، فإن المسرح الجزائري لم يجد بعد هويته التي تميّزه عن باقي حركات المسرح في العالم، أما المحاولات المبذولة فهي لا تزال في طور التكوين، وإن وجدت في طريقها الكثير من المعوقات المادية والمعنوية، التي تحدّ من انطلاقها واكتناز التجربة وتفجيرها إيجابياً.

يتفق المشاركون بأن مظاهر الغزو الثقافي تتحدّد في المسلسلات والأفلام والمراكز الثقافية الأجنبية والمجلات والاسطوانات، وهي في اعتقادهم «تسيء إلى الأخلاق العربية الإسلامية». ويلاحظ أحدهم بأن:

«تلك المجلات الخليعة مستوردة من طرف وزارة الإعلام والثقافة».

أماخطورة المراكز الثقافية الأجنبية وخصوصاً الفرنسية منها، فهي:

«تبث سمومها الرامية إلى ضرب وحدتنا الوطنية وتطلعاتنا المشروعة في تعميق الإنتماء الحضاري العربي الإسلامي للشعب الجزائري».

أعتقد أن الإتصال الثقافي والإعلامي بين الدول في العصر الحديث أمـر لا بد منه، ولا يستطيع أحد أن يضع له حداً، إنما المسألة ينبغي أن ينـظر إليهـا من زاويـةضرورة ترقيـة الإنتاج الوطني وتشجيع روح المبادرة الخلّاقة، وخلق البيئة الثقافية الفنية المثلى في البـلاد، حتى تكـون بديـلاً حقيقياً لما تقدمه الدول الأخرى. وبتحقيق هذه العملية، نتمكن من تحويل الغزو الثقافي إلى حوار بين الثقافات، لتبادل الخبرات وانتقاء ما هو ملائم وقادر على مشاركتنا في صياغة الإنسان المنشود داخل المجتمع الذي نأمل. إن شكوى الغزو الثقافي التي نسمعها هنا وهناك، تنطوي على الخوف والشك في «الذات» وقدرتها على إقامة الحوار مع الآخر. في بريطانيا مثلاً، عشرات من المـراكـز الثقـافيـة والجمعيـات الدينيـة، والتيارات السيـاسيـة العـاملة في العـلانية، والصحف والمجلات المتعددة المشـارب الأيـديولوجية من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين، لكن بريـطانيـا لم ترفـع شعـار «الغزو الثقافي» لسبب بسيط هو، أن بريـطانيـا تعرف تماماً التكوين النفسي والسياسي والأيديولوجي للشعب البريطاني، وتدرك، بالتالي، أن ما تقدمه له من ثقافة ومادة إعـلامية، وما توفره له من حرية التعبير داخل الأحزاب المتعددة وأجهزة الإعلام المسموعة والمرئية والمقروءة، هو الحصن الحصين الذي يقيها من الذوبان في الآخر. قالت لي سيدة بريطانية في إجابة عن سؤال بخصوص انفتاح بريطانيا الثقافي ما يلي:

«إننا نأخذ من هنا ومن هناك، ولكننا نعرف كيف نتبنى وكيف نعطي لذلك صفاتنا الخاصة».

وهذا لا يعني أن الجزائر مطلوب منها أن تستورد كل شيء أو تقبل كل القيم في داخل المجتمع الجزائري، إنما المشكل هو أن السياسيين يشكون من الغزو الثقافي وبعض مظاهر الانحلال، في حين نجد أنهم هم الذين وقّعوا ويوقّعون على بروتوكولات التعاون الثقافي والفني، وأشرفوا بأنفسهم على استيراد ما سموه بالغزو الثقافي والفكري الممثل في أفلام رعاة البقر، والأغاني الخليعة، والأفلام التي تمجّد قوة الشرطة والعسكر، وتحتفل بالبطولة الفردية، وغيرها من الصفات التي تتناقض مع مثل الإنسان الذي نريد تكوينه وصياغته في مجتمعنا.

تلك هي أهم القضايا التي أثارها كتاب: «حوار حول قضايا الثقافة» إلى جانب تطرقه إلى فرعيات مثل: ضرورة توسيع شبكة دور السينما والمسرح والمكتبات والمراكز الثقافية وتوفير الكتاب الجديد، وهي كلها نقاط جديرة بالإهتمام وإعادة النظر لتحسينها وتدارك النقص من أجل تجاوز ما سمي بـ «الفراغ الثقافي»، الذي لا يمكن في الواقع تجنبه دون توفير حرية التعبير وتشجيع عمليات الخلق والإبداع، وكسر البنية البيروقراطية القائمة، تلك العناصر التي تعتبر بمثابة الشرط التاريخي لبناء ثقافة المجتمع ومجتمع الثقافة.

ثنائيات متناقضة

أحمد طالب الإبراهيمي

يستمد كتاب الدكتور أحمد طالب الإبراهيمي: «من تصفية الإستعمار إلى الثورة الثقافية» أهميته من زاويتين: **أولاهما**، أن الكاتب يعبّر بشكل مباشر عن رأي السلطة السياسية في الجزائر، باعتباره شغل ولا يزال مناصب وزارية متعددة، إلى جانب كونه عضواً في المكتب السياسي للحزب الحاكم.**وثانيتهما**، أنه دخل في مناقشة قضايا ومفاهيم فكرية وثقافية معقدة لم ينته النقاش حولها، سواء داخل الجزائر أو خارجها، نظراً لكونها أبرز المسائل التي من دون تحديدها والوصول إلى اتفاق نظري حولها وممارسة عملية لها، يصعب حقاً أن نستوعب مضمون أي حياة سياسية أو اجتماعية، ويصعب أيضاً تحديد عناصر الهوية والأيديولوجية.

حاول الدكتور أحمد طالب أن يدلي برأيه كرجل سياسي وكمثقف في جملة من المسائل هي: «الأصالة والمعاصرة»، و «الثورة الثقافية والإصلاح الثقافي»، و «التعريب والإزدواجية اللغوية»، و «الأمة والقومية». فضلاً عن تقييمه لمواقف وبعض كتابات الكاتب الوجودي الفرنسي ألبير كامو تجاه ثورةأول تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٤، وكذا دعوة الدكتور طالب لتوحيد بلدان المغرب العربي.

إن قارىء الكتاب يخرج بانطباع أولي وهو، أن الكاتب يلح إلحاحاً شديداً على االتوفيق بين هذه الثنائيات، من وجهة نظر ترى أن الحل السليم لمشاكلنا يكمن فيها. قبل مناقشة آراء الدكتور طالب الأساسية ينبغي القيام بعرضها أولاً، ثم العمل على نقدها بكل موضوعية فيما بعد.

يحدد الدكتور طالب مفهومه لـ «الأصالة» في استعادة التراث الوطني وإحيائه. وهكذا يلمس قارىء كتابه المذكور أن «فكرة» الماضي عنده ذات سلطة قوية، وهي ليست جديدة على الفكر العربي، إذ نجدها بسهولة في أطروحات الاتجاه السلفوي في حركة الفكر العربي النهضوي أو الحالي. نقرأ في «صفحة ٣٦» ما يلي:

«فقد كنا منذ عشر سنوات نكافح ضد النظام الإستعماري لبعث الأمة من مرقدها، أما اليوم، فإننا نكافح ضد التخلف لتشييد دولة عصرية، ولكن الغاية في كلتا الحالتين هي «الرجوع إلى الأصل».

والرجوع إلى الأصل يعني في نظر الدكتور طالب:

«التمسك بشخصيتنا والإعتزاز بشعبنا والتكيف مع متطلبات عصرنا».

ويوضّح الفكرة بقوله:

«فقد آن الأوان بعد أن استعادت الجزائر مقاليد أمرها واسترجعت ترابها أن نعود إلى [حياتنا الأصلية]، وأن نحافظ كأشد ما تكون المحافظة على طبائعنا وقيمنا الخاصة».

أمـا التكيّف مع متـطلبات العصر فيعني عنده (مسايرة العصر) و (استيعاب الحضارة التقنية). وذلك لأن:

«القيم الراسخة في نفوسنا تقوم على ترجيح الجانب الروحي. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الشغل الشاغل عندنا هو الجمع بين القيم المادية التي كثيراً ما رأينا الغرب يرجّحها باسم التقدم والفعالية، وبين القيم الروحية التي كثيراً ما استمات الشرق في الدفاع عنها باسم

المبادىء الأخلاقية من أجل التمييز بين الحق والباطل».

تلك هي الآراء الأساسية بخصوص الأصالة والمعاصرة عند الدكتور أحمد طالب الإبراهيمي. إن نقطة الخلاف هي أنه يتحدث عن التراث من وجهة نظر تعميمية وليس كتفاصيل ومداخل متداخلة. من هنا، اتسمت نظرته إليه بالتعميم وعدم الدقة. إن التراث الجزائري أو العربي الإسلامي أو الغربي لا يمكن إطلاقاً تلخيصه في كلمة واحدة وهي «التراث»، فهناك التراث العمراني والطبي والقانوني والفلسفي والديني والأدبي والموسيقي والأخلاقي وغيرها، إلى جانب القيم السائدة وغير السائدة في مجتمع من المجتمعات، وهذا التراث وهذه القيم ليسا من إنتاج حقبة تاريخية واحدة أو جيل واحد أو طبقة واحدة، ولذلك، فإن التحدث عن التراث ينبغي أن يحدد جيداً زمناً ومكاناً وتفاصيل حتى تكون المعالجة منهجية وذات نتائج علمية مثمرة. ومن ثم، فإن الدكتور طالب ينظر إلى التراث وكأنه خال من العقد والسلبيات والجوانب الرجعية. إن هذه النظرة أحادية البعد وغير نقدية، إذ اننا نجد بسهولة قيماً ونصوصاً تراثية تمثّل عقبة أمام التقدم الإجتماعي والإقتصادي والثقافي. إذا كانت الإقطاعية مثلاً جزءاً من تراثنا، فهل يعني ذلك أنه لا بد أن نقبل بها؟ وإذا كان الحكم الفردي جزءاً من تراثنا السياسي، فهل يفرض علينا قبوله لمجرد أنه تراث؟ أعتقد أن مجموعة كبيرة من أخلاقياتنا وعناصر تفكيرنا السلبية نجد لها مقابلاً في تراثنا الأخلاقي في الماضي، من جهة، وقد تمثل، من جهة أخرى، استمراراً لها في حياتنا الاجتماعية والسياسية، ولذا، ينبغي أن ننتقد هذه الأخلاقيات ونرفضها، لأن النظرة التعميمية والتقديسية للتراث تنفي الصراعية فيه وتؤدي بالتالي إلى تجميده.

أما مقولة: «الرجوع إلى الأصل، أو العودة الى حياتنا الأصلية»، فهي أيضاً غامضة ومضبّبة. إن الثورة التحريرية عام ١٩٥٤

أكدت بنتائجها أن «الأصول» لم تنقطع ولم تنفَ من الوجود، إذ ان الثـورة التحريرية نفسها هي مضمون ذلك «الأصل»، إذ تم الدفاع عن وحدة التراب الوطني واللغة العربية والدين الإسلامي والثقافة البربرية. ومما لا شك فيه، أن سنوات الحرب هي عنوان ترسيخ لتلك الأصول التي أشار إليها الدكتور طالب إشارة عابرة، ولم يفصّل عنها الحديث. ولكن «الرجوع إلى الأصل والعودة إلى حياتنا الأصلية» لا ينبغي أن يعنيا الإنقطاع عن الحاضر. كما أن عبـارة: «العـودة إلى حيـاتنا الأصلية» ليست خالية من الإبهام والإستغـلاق والتعميم، لأن حياتنا الأصلية ليست كلها إيجابية، فمن منـا لا يذكر كيف كانت العشائر تتناحر على المياه والمراعي وحدود قطع الأرض، وإذا تأملنا بانوراما الحياة الزوجية التقليدية، وهي جزء «من حياتنا الأصلية»، فإننا نجدها متخلفة ورجعية في أغلب الأحيان، إذ ان العلاقة الزوجية لا يقررها الحب والتفاهم بعد الاختـلاط بين الرجل والمرأة، إنما تقررها المكانة الاجتماعية، أو القـرابة العائلية، أو العنف، إذ كثيراً ما سلطت عشيرة ضغوطها وسلطتها على عائلة أخرى، لتفرض عليها في النهاية القبول بتزويج ابنتها لرجل من رجالها.

أما النقيصة الأخرى في معالجة الدكتور طالب للتراث والمعاصرة فهي، النظر إلى تراث الغرب على أنه (الحضارة التقنية). إن الغرب ليس مجرد تقنية، إنما هو فلسفة وقوانين وآداب وفنون جميلة ونظم إقتصادية وأيديولوجيات. إن النظرة إلى الغرب على أنه مجرد منتج لـ «التقنية» غير موضوعية، وان الدعوة إلى استيعاب «الحضارة التقنيـة» بفصلهـا عن أرضيتهـا الفلسفيـة والفكرية والعقائدية تنطوي على كثير من المزالق، وفي النهاية لا تنجح، إذ إن الدعوة الحقيقية ينبغي أن توجه إلى استيعاب «الروح» التي كانت وراء إبداع هذه التقنية. ثم ان النظر إلى الغرب نظرة معادية مطلقة غير إنسـانيـة ولا علاقـة لهـا بالمنـطق والمـوضـوعية، هو ضرب من

اللامعقـول، فمن جرّب العيش في المجتمعـات الغربية يجد أنها لا تفكر كلها تفكيراً واحداً، أو تمارس أخلاقيات واحدة. ففي داخل المجتمعات الغربية فكر وأخلاق وممارسة ذات طابع تقدمي إنساني مشرق، لا بد من التحـاور معها والعمل معها على توحيد عناصر التقدم في الفكر العالمي، وإيجاد سبل اللقاء والتعاون.

يقرر الدكتور طالب بأن قيمنا ترجّح الجانب الروحي، في حين يرجّح الغرب الجانب المادي. أعتقد أن هذه الفكرة خاطئة، لأن دراسة ميـدانيـة لمجتمع من المجتمعات العربية، تفصح بأن قسماً من أفـراده يتكالبون على الماديات على النحو الذي يتكالب قسم من أفـراد المجتمعـات الغـربيـة. ثم ما المانع من المطالبة بالماديات الضروريـة وهي حق ولا تقوم حياة ما من دونها؟ وفي مكان آخر يقول الدكتور طالب، بأن مهمتنا هي العمل على الجمع بين الجانبين المادي والروحي. أي انه بذلك يعترف بأن الجانب المادي عنصر أساسي لقيام حياة اجتماعية في مكان وزمان ما. ووفقاً لآرائه، فإنه يعني بالمادي «الحضارة التقنية الغربية»، وهنا نتوقف لنقول، بأننا تمكنا من شراء مصانع كبرى ومتوسطة وصغرى، ولكننا لم ننتج التقنية ، والسبب يعود إلى أننا استوردنا الشكل ولم نتعامل مع الجوهر، أي فهم فلسفة التقنية واستيعابها نقدياً وعملياً جنباً إلى جنب مع أساسها الفكري المنطقي الذي أبدعها، وهنا يكمن مأزق حياتنا الفكرية والأيديولوجية في العصر الحديث. فالدكتور طالب تحـدث كثيراً عن التراث الشعبي، ولكنه لم يعرّفنا بهذا التراث، فمـاذا يمكن أن نأخـذ من الموسيقى الأندلسية، وتقنيات رسوم تاسيـلي، ومسرح الحكـواتي، والشعـر العامي، والمعمار العربي الإسلامي؟ وماذا يمكن أن نأخذ من الصناعات التقليدية؟ وماذا يمكن أن نعـدّل في أساليب الإنتاج وغيرها من الجوانب المتعلقة بالتـراث؟ ثم ما هي القيم الأخـلاقيـة التي يرى أنهـا جديـرة بالإستمرار في حياتنا السياسية والاجتماعية؟ ثم لست أدري لماذا

أهمل الدكتور طالب التطرق بالتفصيل إلى عناصر التراث العربي الإسلامي في مختلف الدول العربية، حتى نتبين علاقة مضمون التـراث الجـزائري بكل ذلك، باعتبار الجزائر جزءاً لا يتجزأ من التراث الحضاري العربي الإسلامي في بعده الإفريقي والآسيوي والعالمي؟

إن النتائج الأولية التي يستخلصها ناقد الكتاب تتمثل في أن رؤية الدكتـور طالب للتراث ضيقة ومحدودة، ولا يدعمها منهج علمي نستطيع من خلاله أن نتعرف على التفاصيل والقوانين المكونة لذلك التراث. فهو لم يدرس التراث البربري نهائياً، سواء كماهو مجسّد في الحيـاة الاجتمـاعيـة، أم في الفنـون التقليـديـة، أم الأغنية والقصيدة الشعرية. وفضلاً عن ذلك، فإنه لم يدرس نقدياً المذاهب الكبرى التي ساهمت في تشكيل القانون الجزائري كالمذهب المالكي مثـلاً، للتوقف على سلبياته وإيجابياته في ضوء الحياة الجديدة، التي يدعـو طالب إليهـا عن طريق بناء الدولة العصرية التي لم يعرّفنا على فلسفتها الأيديولوجية المحددة.

وفي مجـال «الأصـالة والمعـاصرة»، تطرق إلى مسـألة التعـريب والإزدواجيـة اللغوية. ويقف الدكتور طالب مع التعريب، غير أن التعريب عنده لا ينبغي أن يتم بسرعة، إذ يقترح التعريب المرحلي لأن:

> «الإزدواج اللغوي سوف يتواصل في الجزائر سنوات بل عشرات السنين، لأن التعليم باللغتين هو وحده الذي سوف يضمن النجاح والتوفيق في المرحلة الإنتقالية من التعليم الإستعماري إلى التعليم الوطني الأصيل».

وهو يوافق على تبني الإزدواجية لسبب هو أنه:

> «في نظرنا ليست من المبادىء العقائدية، بل تشكّل مرحلة من مراحل تطورنا».

وحتى نعرف تماماً موقفه من الإزدواجية اللغوية، نقتطف من كتابه هذا المقطع:

«إن الجزائر سوف تضطر في هذه الفترة التي لم نسترجع فيها شخصيتنا الأصلية كاملة ولم يعم استعمال العربية فيها، سوف تضطر لإجتياز مرحلة يكون فيها للغة الأجنبية المتداولة (الفرنسية) أهمية كبرى في التخاطب والتفاهم بين الناس، وليس معنى ذلك أنه يجب الاستمرار في تعليم الفرنسية على نفس المنوال الذي جرى به ذلك التعليم قبل الاستقلال».

في ضوء هذا المقطع، نفهم بأن الدكتور طالب ليس مع التعريب الشامل والفوري، بل هو يؤكد على ضرورة إبقاء اللغة الفرنسية، ليس كمجرد لغة ثانوية للبحث العلمي في المستويات العليا، إنما كلغة للتخاطب والتعامل الاداري اليومي. وهذه ثنائية أخرى في تفكير الدكتور طالب، نجدها بالتالي كأمر واقع في الحياة الجزائرية، إذ ان أغلب دواليب الإدارة تعمل بالفرنسية، كما أن هنالك منابر إعلامية بالفرنسية تعتبر أقوى من مثيلتها العربية حالياً. إذا عدنا الى التطبيق، فإننا نجد الدكتور طالب، أيام توليه لوزارة الاعلام والثقافة، قد أسند المناصب الادارية الكبرى في الوزارة لعناصر مفرنسة، وهكذا نجد الأمين العام للوزارة عبد القادر قاصد علي مفرنساً، ومدير الثقافة مالك حداد مفرنساً، وكذا السيد أحمد فاصلة الذي عينه مكان مالك حداد، فضلاً عن مديري الاعلام وهما السيدان مرزوق وزروالة وهما مفرنسان. والأمر عينه ينطبق على المستشار العام السيد إبراهيم حسبلاوي، الذي عين فيما بعد كمدير عام بالوزارة. والسيد محمد رزوق مدير الوثائق، والسيد مراد بوشوشي مدير السينما، وجميع المستشارين التقنيين ونواب المديرين، ما عدا عبد الحميد السقاي نائب مدير الثقافة إذ ذاك. لقد أسندت هذه المهمات للمفرنسين في الوقت الذي كانت فيه كادرات معرّبة ذات كفاءة عالية في ميادين الاعلام والثقافة. فماذا

نفهم من كل هذا؟ أعتقد أن الإزدواجية اللغوية كما هي، كنظرية وممارسة عند الدكتور طالب، لا يمكن أن تنفصل عن الجانب العقائدي الذي أراد أن ينفيه في كتابه هذا، بل هي تدخل في صميم العقيدة، لأنها ذات علاقة بالفكر والأخلاق. هنالك عدة مفاهيم في الكتاب تتطلب النقاش مثل: «القومية والأمة»، و «الثورة الثقافية والإصلاح الثقافي»، و «وحدة المغرب العربي»دون باقي الأقطار العربيةالأخرى، وهي كلها تفصح عن ثنائية في التفكير والممارسة.

إن مشكلة التيار الذي يمثله الإبراهيمي تكمن في نظرته إلى الغرب والتراث العربي الاسلامي نظرة تعميمية إطلاقية، حيث ان قيمة الغرب في تقييمه هي «التقنية»، أما الآداب والفنون والعلوم الإنسانية والأخلاق فلا يعيرها اهتماماً خاصاً. وفي ضوء ذلك، نفهم بأن التيار السلفوي في حركة الفكر العربي المعاصر، يريد أن يقول بكل حسم بأن الثقافة الغربية خطر علينا، وفعل مضاد لثقافتنا. إن القول بضرورة نقل «التكنولوجيا» دون الخلفية الفكرية والثقافية التي هي العامل الموضوعي المنتج لها، تدخلنا في حوار عقيم، ومماحكة لا طائل من ورائها. فالدعوة إلى استيعاب تقنية الغرب لا تتم موضوعياً دون استيعاب فكر وأخلاق الغرب. والاستيعاب هنا لا يعني «النقل»، إنما يعني التعمق النقدي في الخلفية الثقافية الأيديولوجية للوصول إلى استنباط القوانين الأساسية، التي تكوّن في مجموعها ما يصطلح على تسميته بـ «الروح المبدعة» في المجتمعات الغربية، سواء في حقل «التقنية»، أم في حقول الفكر والآداب والفنون التي لا تنفصل عن بعضها البعض إطلاقاً. إن الدكتور أحمد طالب الإبراهيمي يحثّ قرّاءه على ضرورة استيعاب تقنية الغرب في ميدان العلوم التكنولوجية، لكنه لا يحثّهم على استيعاب الفكر الفلسفي، والأطروحات الأدبية والفنية الجديدة في الغرب. كما لا يحثّهم أيضاً على استيعاب أنظمة الغرب السياسية

ودراستها ليس من وجهة نظر عدوانية، إنما من وجهة نظر تحليلية نقدية تنتصر للعقلانية والديمقراطية.

أعتقد مجدداً بأن رؤية أفراد التيار السلفوي غير موضوعية، فالغرب ليس غرباً والشرق ليس شرقاً. أعني بذلك أن الغرب نفسه تيارات مختلفة ومتضادة، منها الامبريالي والاشتراكي والفوضوي والليبرالي. كما نجد الأمر نفسه في المجتمعات الشرقية أو الجنوبية. إن الغرب ليس كله أمراضاً ومخاوف، أي انه ليس كله مصدر الغزو الثقافي الإمبريالي كما يرى الإتجاه السلفوي، لأن دراسة للبنى المختلفة المكوّنة للمجتمعات الغربية، تفضي بنا إلى استخلاص نتائج غاية في الأهمية والطرافة، منها، أن المجتمعات الغربية تعجّ بالصراعات المذهبية المتمثلة في صراع بين قيم الحرية والعبودية، والتقدم والتخلف، وحكم الفرد وحكم الجماعة، وتتمثل أيضاً في الصراع المحتدم بين تيارات تشجع فكرة الإستعمار، وأخرى تتحمّس للإزدهار الثقافي والاقتصادي، وتدعو بكل هدوء وثقة إلى احترام التنوع العالمي الذي يخدم وحدة الشعوب وتعاونها المتكافىء في المجالات كافة. والخطأ الذي يقع الإتجاه السلفوي فيه ـ والدكتور طالب واحد من أفراده ـ عند محاولة الإتصال بالغرب، هو اللجوء إلى سلبه مصداقية الريادة في مجالات الفكر والأخلاق، وإسنادها إلى «الذات»، وإذا لم يجد في «الذات» ما يبرر ذلك، فإنه يلجأ إلى إطلاق تسميات «الغزو الثقافي» و «أخلاق الرذيلة» و «تراث الشعوب الكافرة»، وغيرها من التسميات والنعوت على طروحات الفكر الغربي المعاصر، وبذلك يسقط هذا التيار بشكل غير مباشر في صليبية فكرية جديدة، تلغي في النهاية «المثاقفة» النقدية المتحضرة مع الثقافات والحضارات الأخرى.

أقر بأن الغرب الإستعماري مارس الغزو الثقافي والفكري إبان مراحل الإستعمار، ويحاول الآن بعد استقلال البلدان المستعمَرة

أن يمارس التأثير الثقافي الأيديولوجي، ولكن العيب الآن يقع على البلدان المستقلة التي أصبح لها رؤساء ووزراء وسفراء وأعلام وأناشيد وطنية وحدود جغرافية، إلى جانب الاعتراف الدولي الرسمي. يمكن تشخيص هذا العيب في نقطتين: **الأولى**، تتمثل في عدم ديمقراطية أغلب هذه الدول التي تحكمها الأجهزة العسكرية. وفي موقفها العملي السلبي من الثقافة والفكر والفنون، حيث تضعها دائماً في العربة الأخيرة من قطار التنمية، مما يرسم حالة «الفقر الثقافي والفكري الذاتي». **والثانية**، تتمثل في القيام، نيابة عن الجماهير المحكومة، بتوقيع بروتوكولات التعاون الفني ـ الثقافي، واستيراد ما تسميه بالتالي «الغزو الثقافي الفكري» السلبي، ومن ثم ترفع عقيرتها لتدينه فيما بعد. والملاحظة الجديرة بالتسجيل بخصوص هذه النقطة، هي عملية الاستيراد الثقافي ـ الفني نفسها، التي لم تخضع يوماً للغربلة وفقاً لشروط وظروف المجتمعات العربية. والجزائر تصلح نموذجاً لتأمل هذه الفوضى. كما أن هذا التيار لم يفتح بشكل جدي ومسؤول ملف ثقافات وحضارات وتجارب إنسانية أخرى، قديمها وحديثها، لدراستها عملياً قصد فهمها، ثم استيعابها وتمثلها وإخضاعها لـ «الذات». إن دولة قوية مثل بريطانيا، لجأت في المدة الأخيرة إلى إرسال فريق من ألمع صحافييها ومثقفيها إلى اليابان لدراسة تجربة هذا البلد في المكان عينه، وقد نشرت أبحاث وتحقيقات هذا الفريق في جريدة «التايمز» على حلقات، تتبّعها الجمهور البريطاني بشغف، ليس لأنها إضاءة لبلد شرقي يكاد يتحول إلى أسطورة تكنولوجية في العصر الحديث، إنما لأن بريطانيا تريد أن تستوعب جدياً «الروح المبدعة» للمجتمع الياباني في المجالات الإقتصادية والثقافية والفكرية والتنظيمية والإجتماعية كافة، لا لتقلده، إنما لتكون مثل هذه الخطوة التي قامت بها مساعدة لتأمل نفسها من خلال عقد المقارنة مع الآخر. من هنا، فإن مقولة رؤية الذات من خلال مرآتها الخاصة في هذا

العصر قاصرة، إذ لا بد من رؤيتها أيضاً من خلال مرايا الإضافات الحضارية للشعوب الأخرى.

كان بودي أن يدعو الدكتور أحمد طالب إلى الانطلاق في إنجاز ما قامت به بريطانيا إزاء تجربة اليابان وغيرها من التجارب، إذ ليس من العيب أن نصارح أنفسنا بأننا لا نعرف حقيقة ما يجري في أغلب المجتمعات الغربية والشرقية والإفريقية بشكل عام. كل ما نعرفه لا يتعدى مجموعة من «الكليشيهات» التي أكل الدهر عليها وشرب، وأغلبها ينظر إليه من زاوية ضيقة، ألا وهي زاوية «الغزو الثقافي والفكري». وفي هذا السياق نتساءل: ماذا نعرف عن الحركة الأدبية، أو التيارات العقائدية، أو التنظيم الزراعي والفلاحي، أو الحياة الإجتماعية بكل تفاصيلها لبلد مثل السويد، الذي يعتبر بلداً متقدماً في هذا العصر؟ نحن نتحدث عن السويد كبلد للسياحة وكمكان لإفراغ الشحنات العاطفية لا أكثر، في حين أن السويد، في الحقيقة، ليست مجرد مكان لممارسة الحرية الجنسية. أعتقد أن التشبث بتراثنا وقيمنا ينبغي أن ترافقه عملية نقدية علمية، تنتصر لشروط الحرية والتقدم والعدالة، إلى جانب انفتاحها العملي على منجزات البلدان الأخرى، حتى لا نتخلف عن قطار التطور العالمي. إن تراثنا يصبح عقبة في طريق مستقبلنا إذا ما جمّدناه في زمنه، التراث الحقيقي هو من يستطيع أن يتجاوب بمرونة مع معطيات تغيرات العصر، أي أن يقفز خارج نفسه دون أن يضيّعها. وهنا نتذكر مقولة «فرانتز فانون» العميقة:

> «نريد الجزائر مفتوحة للجميع، حيث تنمو فيها العبقريات، هذا ما نريده. وهذا ما سننجزه. نحن لا نعتقد بأن هناك في مكان ما قوة قادرة أن تقف في طريقنا».

وهو يعني أننا لا نبني شيئاً مختلفاً ضمن إطار الإضافات العالمية، إلا إذا وعينا ذاتنا وعياً نقدياً وانفتحنا على الآخرين انفتاحاً

عقلانياً، دون عقد وأحقاد وأفكار عدوانية مسبقة، تخون المنطق والموضوعية والصدق.

لقد ألححت كثيراً على توضيح ما ينبغي أن تكون عليه علاقتنا بالغرب والشرق، لأصحح فكرة «التنابذ» الفكري والثقافي عند الدكتور طالب:

«والواقع أن الروح المغربية قد برهنت، في كل الأحوال، على نزعة عقلانية، وليس من قبيل المصادفة أن ابن خلدون - قد ولد في هذه الأرض المغربية - هو الذي أرسى قواعد فلسفة التاريخ وعلم الإجتماع، وإلى جانب نزعة الشك التي سبقت «ديكارت»، تمتاز الثقافة الجزائرية بالحس الجمالي».

وهنا نقول بأن ابن خلدون ليس نتاج العقلية الجزائرية فقط، إنما هو نتاج الحضارة العربية الإسلامية في حوارها مع الحضارات العالمية الأخرى. أما أسبقية نظرية ابن خلدون في التاريخ وعلم الاجتماع، فإنها لا تلغي ما سبقها من اجتهادات الطبري أو هيرودوتس، ولا تلغي منجزات الحضارة الفرعونية والأشورية والهندية... إلخ.

إن ابن خلدون ينبغي أن يُدرس كقيمة مضافة، جاءت نتيجة الاستيعاب الخلاق لروح الحضارات الأخرى. وفي الوقت نفسه، فإن منجزات إبن خلدون لا تلغي أيضاً ما حصل من تطوير ملحوظ لنظرية التاريخ وعلم الاجتماع من خلال تطبيقاتها الحية على المجتمعات المعاصرة ميدانياً. أما القول بأن الثقافة الجزائرية تتميز بالحس الجمالي، فهو قول غامض، لم يوضّح الدكتور طالب عناصر هذا الجمال، سواء على مستوى الشكل أم المحتوى. فهو لم يحلل العناصر الجمالية في قصائد الشاعر الشعبي عبد الله كريو الذي ذكره في صفحة ٨٣، كما أنه لم يدرس البنية الجمالية

لرقصات بلاد القبائل التي أشار إليها في الصفحة نفسها، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإن الحس الجمالي هو القاسم المشترك بين جميع الثقافات الإنسانية الراقية، أكانت عربية أم صينية أم أميركية أم سوفياتية.. فصفة «الحس الجمالي»، إذاً، ليست مقتصرة على الثقافة الجزائرية فقط.

يعتبر الدكتور طالب أن نشر التعليم في الجزائر وتعميمه ثورة، في حين نلاحظ بأن البرامج الدراسية الجزائرية تتضمن موضوعات ذات صلة بالفكر الرجعي، وفضلاً عن ذلك، فإن ما تم من خطوات في هذا الميدان ما هوإلا مجرد إصلاح تربوي يدين أغلبه إلى النظم التربوية الفرنسية والألمانية (المدرسة الأساسية نموذج لذلك) والأمر نفسه ينطبق على الهيكلة ونظام الشهادات وطرق التدريس. إن متأمل الكتب المقررة في المدارس والثانويات والجامعات، يجدها، بشكل عام، تكرّس قيماً متناقضة يتجاوز فيها الإشتراكي، والوطني الضيق، والقومي العربي، والليبيرالي. هذا من حيث المحتوى. أما من حيث الشكل، فإن التقليدية هي القاسم المشترك للموضوعات التي تحتويها تلك الكتب والبرامج الدراسية، والدليل على ذلك، أن القصيدة الحديثة غير مدرجة فيها، بل ينظر إليها نظرة ازدراء وكأنها عدو لدود للقصيدة العمودية، مما أدى ببعض المثقفين الجزائريين لأن يقول عنها بأنها مؤامرة على التراث العربي، ويعني بذلك قصيدة النثر وقصيدة التفعيلة. هذا على سبيل المثال لا الحصر، ناهيك عن التيارات الحديثة في مجال الرواية، والقصة القصيرة، والمسرح، وفن المعمار المعاصر، التي نادراً ما نجدها تدرّس في المدارس المتوسطة والثانوية والجامعات.

إن الخلاف مع الدكتور طالب يتحدد في أنه يعتبر تعميم التعليم ثورة ثقافية، بغضّ النظر عن القيم السائدة في المجتمع والبرامج الدراسية ومضمون الإعلام، وبهذا المفهوم الضيق يمكن القول بأن

جميع الدول التي عممت التعليم قامت بالثورة الثقافية، وهذا غير صحيح. يقول الدكتور طالب:

> «إن الثورة الثقافية لا تتحقق إلا إذا تحققت الثورة في حد ذاتها، وحدث تحول جذري في النظام الإقتصادي والسياسي والإجتماعي، وبناء على ذلك، فإن ما قد يظهر في ميدان الأدب والفن من إنتاج، لا يمكن أن يعتبر ثورة ثقافية حتى ولو أتى أصحابه بشيء له وزن في معايير الخلق والإبداع [...] والحقيقة أن مفهوم الثورة الثقافية لا ينفصل من الناحية التاريخية عن الكفاح الذي تخوضه الشعوب من أجل تشييد مجتمع اشتراكي. فالثورة الثقافية لا تنجح إلا إذا توافرت بعض الشروط: فلا بد من وضع حد لاستغلال العمال وحرمانهم من حقوقهم، كما هو الشأن اليوم في ظل الأنظمة السياسية القائمة على المصلحة المادية وحدها.. ولا بد من أن تصبح خيرات البلاد بيد الدولة، ولا بد أيضاً من أن يساهم العمال مساهمة فعالة في تسيير المؤسسات وفي تدعيم المبادىء الديمقراطية في البلاد، وأخيراً، لا بد من أن تتغلب المصلحة العامة على المصلحة الخاصة».

يظهر من خلال هذه المقاطع أن الدكتور طالب يولي للبنية التحتية أهمية مطلقة في إنجاز الثورة الثقافية، وفي هذا يتفق مع النظرية الماركسية اللينينية، لكنه لم يتجاوز الطرح التقليدي لهذه النظرية التي ترى أن الدولة هي قمة المجتمع الاشتراكي، ان النظرية الماركسية اللينينية قد تطورت، وأصبحت تنظر إلى الدولة كعقبة للإنتقال إلى المجتمع اللاطبقي، إذ أصبح الموظفون السامون يشكّلون طبقة ذات امتيازات إجتماعية، وسلطة سياسية تتناقض في الجوهر مع واقع العمال والفلاحين، إذ كيف يعقل أن نساوي بين عامل يتقاضى ثلاثة آلاف دينار جزائري شهرياً، وبين وزير يتقاضى عشرين ألف دينار جزائري شهرياً، فضلاً عن احتكاره للقرار المعنوي والمادي. إن الدكتور طالب لا ينظر إلى الثورة الثقافية على أنها المساواة بين أفراد المجتمع. أي الثقافة التي ينهجها المجتمع «اللاطبقي»، وبمعنى آخر، فإن الدكتور طالب لا يدعو إلى تكريس

ثقافة الطبقة العاملة في المجتمع الجزائري. وهنا يكمن الغموض في أطروحــاته إن لم أقل التناقض. ثم انه ينفي إمكان قيام الأدب والفنون بالثورة الثقافية. وهنا نقول بأن الثورة الثقافية لا يمكن أن تتم فقط على مستوى البنية التحتية دون البنية الفوقية، إذ لا بد من مشــاركة البنيتين في تحقيق الثورة الثقافية على نحو عضوي لا فصــل بينهما. ومما لا شك فيه، أن فشل أغلب تجارب العالم الثالث في هذا المضمار يعود إلى هذا الفصل، وإلى غياب أيديولوجية واضحة، سواء أكانت إشتراكية علمية أم ليبيرالية رأسمالية.

إن الدكتور طالب في التحليل الأخير، يتحدث عن الثورة الثقافية كمفهوم تجريدي وليس كواقع مادي حي في زمن ومكان محددين، ولذلك لم يقــدر أن يسمي علناً القيم والقوانين، وأنماط السلوك، وشكـل النظام السياسي، وأساليب الإنتاج الزراعي، التي ينبغي تكريسها في المجتمع لتحقيق ثورة في العقل والنفسية. ونتيجة لذلك، فهـو لم يحـدد الإشتـراكيـة المراد تطبيقها، وعند مقارنة آرائه بمحتوى الميثاق الوطني، نجده لا يخرج عنها قيد أنملة. وفي ضوء ذلك، نفهم أن الدكتـور طالب لا يتبنى الإشتـراكية العلمية رغم تحدثه عن العمال كأفراد مجتمع وليس كطبقة حاكمة قيماً وثقافة وأيديولوجية. أما النقطة الأخرى التي يلح عليها عبر مقالات كتابه هذا: «من ليل الإستعمار إلى الثورة الثقافية» فهي «الجزائر كأمة وقومية». وهنا نجده يتفق مع الميثاق الوطني الأول الذي رأى النور في عهد الرئيس الراحل «هواري بومدين»، ومع الكاتب الجزائري المعروف مصطفى الأشرف في كتابه: «الجزائر: الأمة والمجتمع». إن اعتبار الدكتور طالب للجزائر «أمة» يتناقض مع النظر إليها كجزء من الأمــة العــربيــة. كمــا أن إعتبــاره لها «قومية» يتناقض مع أطروحــات القــوميــة العــربيــة. مما يجعلنا نقول بأن أطروحات الدكتور طالب تتميّز بالوطنية المحدودة. ونجد صدى لذلك بشكل واضــح في دعــوته الملحة (في صفحات ٣٩ ـ ٤٨) لتحقيق وحدة

بلدان المغرب العربي، دون الالحاح على تحقيق الوحدة العربية الشاملة.

هنـالك قضـايـا كثـيرة في كتـاب الدكتور طالب تستحق النقاش والتقـويم. مثـل تعليقـاتـه على كتـابات الكاتب والمفكر الفرنسي ألبـير كامـو، وهي تعليقات ذكية وموثّقة وإن كانت لم تتطرق إلى مناقشة الجوانب الفنية في إبداعات كامو، فضلاً عن عدم الإلمام الشـامل بكل ما كتبه هذا المفكر عن الجزائر، وخصوصاً يومياته الخـاصـة التي نشرت حديثـاً في إنكلتـرا في كتاب تحت عنوان: «مقالات مختارة»، والتي تبرز فعلاً مواقف ألبير كامو، وتعبّر عن رؤيته العبثية غير الموضوعية للجزائر وللكون أيضاً.

التأسيس للانعزالية

مصطفى الأشرف

يعتبر النقاد كتاب السيد مصطفى الأشرف: «الجزائر: الأمة والمجتمع»، مرجعاً من المراجع الأساسية التي تعكس الى حد ما أزمة المفاهيم في خارطة الحياة الفكرية والثقافية والسياسية الجزائرية راهناً. ونتمكن من خلاله أيضاً من الإطلالة على اطروحات الأحزاب السياسية التي عرفتها الحركة الاستقلالية الجزائرية، فضلاً عن المسألة الزراعية إبان الاحتلال الفرنسي وبعده، الى جانب الصراع على الحكم الذي شهدته البلاد بعد الاستقلال مباشرة. سوف نكتفي في هذه المقالة بمناقشة مفاهيم الوطنية والأمة والقومية عند السيد مصطفى الأشرف، باعتبارها أكثر اتصالاً بـ «الهوية» الوطنية. وتتأتى أهمية المناقشة النقدية لأطروحات الأشرف، من كونه لعب دوراً بارزاً في صياغة الميثاق الوطني الأول وتحديد مفاهيمه المركزية، حيث ان قارىء كتاب: «الجزائر: الأمة والمجتمع»، والميثاق الوطني الأول، يدرك أن ثمة تطابقاً كاملاً بين أطروحاتهما، الى حد يمكن القول أنهما شيء واحد من حيث الجوهر، وهذا ليس بغريب، لأن السيد الأشرف عمل منذ شبابه في صفوف الحركة الوطنية، وكان من أعضاء المجلس الوطني للثورة الجزائرية، ومن بين الزعماء الخمسة الذين اختطفتهم فرنسا إبان الثورة، وقد عمل في التعليم والصحافة، وتقلد مناصب السفارة والوزارة، وعين عضواً في اللجنة

المركزية لحزب جبهة التحرير الوطني. وأكثر من ذلك، فقد كان أثناء مرحلة الرئيس الراحل «هواري بومدين» بمثابة مفكّر الدولة ومنظّرها، وأبرز الأدلة على ذلك إسناد «بومدين» مهمة التنظير الايديولوجي له أثناء مرحلة صياغة الميثاق الوطني، الذي يمتلىء بأفكار الأشرف كما قلت سابقاً. إن كتابه هذا يؤكد أن الجزائر أمة:

«إن العمل التحليلي الذي ركزنا فيه على التاريخ السياسي للجزائر كأمة ومجتمع، هذا العمل لم يخضع في اعتقادنا، لأي اعتبار، ما عدا الاعتبارات الموضوعية التي يتقيد بها كل باحث، [صفحة ٤٣]».

وفي الفصل الثاني المخصص لدراسة «الوطنية في البوادي والأرياف»، يخلط بين مفاهيم الوطنية والقومية والأمة:

«والحقيقة أن هذه الحركة مختلفة في طبيعتها عن الحركات القومية التي نشأت في الشرق الأوسط، لأنها قامت كنتيجة حتمية للمشكلة الزراعية العويصة وللتعايش التعسفي بين طوائف متفاوتة في الحقوق، وكنتيجة للسياسة القائمة على قمع كل حركة تسعى الى استرداد السيادة الوطنية، ولئن كانت الحركة القومية قد نشأت في الشرق الأوسط كرد فعل على الامبريالية الادارية والاقتصادية. علماً بأن هذه الامبريالية لم تكن متغلغلة في البلاد، فإنها بالنسبة الى شمال افريقيا قد نشأت كنتيجة لاستعمار غاشم مستديم [صفحة ٧٥]».

وفي «صفحة ٩٠» يستبدل مفهوم «الحركة القومية» بمفهوم «الحركة الوطنية»:

«كانت لهذه الحركة الوطنية نفس الخصائص المميزة لجميع حركات المقاومة المعروفة في العالم، وخاصة منها الحركات التي نشأت خلال الحرب العالمية الثانية».

إن الخلط بين المفهومين عند مصطفى الأشرف يعود الى أنه يعتبر المقاومة في الريف حركة وطنية، والمقاومة على مستوى كل أرجاء البلاد حركة قومية، وهذا يبرزه أيضاً في الفصل التاسع حينما

ناقش ما سمـاه بـ «أزمـة القـوميـة وأصلهـا»، ومضمون جبهة التحرير الوطني التي لم:

«تهتم بتحديد بناها لتعمل كحزب له قيادة وله نشاط معين، وله نظام يتقيد به المناضلون، وله مذهب عقائدي للتوجيه، وله سلطة قومية عليا قائمة باستمرار فوق الجميع، ولذلك اضطرت جبهة التحرير الوطني بعد الاستقلال أن تفسح المجال لجيش التحرير لكي يحتل مكان الصدارة».

ويضيف قائلاً:

«بما أن جبهة التحرير الوطني لم يعد لها وجود منذ ١٩٥٨ كحزب بالمعنى المتعارف عليه لهذه الكلمة، فإن السلطة السياسية التي كانت تمثلها والسلطة القومية التي استلمت لقيادة الأمة في معركة المصير، هاتان السلطتان ما لبثتا أن انصهرت الواحدة منهما، في الأخرى تدريجياً حتى اصبح من الصعب التمييز بينهما، [صفحة ٣٨٤]».

نفهم مما عرضناه من أفكار السيد الأشرف أنه يعتبر الجزائر أمة وقـومية، ويطلق على الدول: الجزائر، تونس، المغرب، ليبيا، اسم بلدان (شمال إفريقيا)، بدلاً من دول المغرب العربي، كما يسمي مجموعة الدول العربية الواقعة في القسم الآسيوي بدول «الشرق الأوسط»، ويلحق مصر بها، رغم أن الجزء الأكبر من مساحتها يقع في الشمـال الافـريقي جغـرافيـاً. أعتقد أن الأشرف انساق مع التقسيم الجغرافي الذي فرضته الاحتلالات الاستعمارية،، والتي كانت تهـدف من خلاله الى تمزيق الوحدة الحضارية ـ النفسية لهذه البلدان التي تنتمي الى الحضارة العربية الاسلامية في بعدها الافريقي. ووفقاً لهذه الاطروحات يكون الأشرف أحد المؤسسين للفكر الاقليمي الانعزالي المتأثر بالتنظيرات الاستعمارية في الجزائر بوجه خاص، وفي البلدان العربية بوجه عام. إن مفهوم الأمة عند الأشرف خاطىء، لأنه لا يفصل بينها وبين الوطنية وبين القومية.

يقول الدكتور عثمان سعدي في كتابه: «عروبة الجزائر عبر التاريخ»:

انطلاقاً من التفسير الاسلامي لمفهوم الأمة، وبناء على نصوص القرآن الكريم والحديث الشريف، فإن التعدد في الشعوب لا في الأمم، سواء في الاطار العربي أم في الاطار الاسلامي، وأن وصف الشعب الجزائري بالأمة الجزائرية يعتبر مخالفة للاسلام ولنصوصه، وهذا ما جعل أنظمة المشرق مع ليبيا، تجمع كلها على عدم وصف شعوب أقطارها بالأمم، ابتداء من السعودية وحتى اليمن الجنوبي [صفحة ٦٥]».

ويمضي الدكتـور عثمـان سعدي أبعد من ذلك، فيدرس مختلف التعاريف لمفهوم الأمة، منها تعريف الفيلسوف الألماني فخته:

«الأمة الألمانية تتكون من جميع الذين يتكلمون الألمانية، [صفحة ٦٦]».

وتعريف ستالين:

«الأمة هي قبل كل شيء جماعة معينة من الأفراد، وهي ليست جماعة عرقية، ولا جماعة عشائرية، فالأمة الايطالية الحالية تكونت من رومان، وجرمان، وانزسك، وعرب. ويجب أن يقال الشيء نفسه عن الانكليز والألمان وغيرهم من الأمم المكونة من اناس ينتسبون الى عروق مختلفة. الأمة جماعة تكونت تاريخياً [صفحة ٦٧]».

إن اطلاق مفهـوم الأمـة على الجزائر من طرف السيد مصطفى الأشرف بدلاً من مفهوم «الوطنية»، وهو الصحيح المنطبق على حال الجزائر، جاء ليرضي التيارات التي تريد فصل الجزائر عن الاقطار العـربيـة، ليس لمجـرد الرغبـة في الفصل، إنما لخدمة اغراض الفرانكوفونية والثقافة البرجوازية. إن مفهوم الفيلسوف «فخته» ينطبق على الجزائر، باعتبار أن لغة الآداب والفنون والعلوم والدين فيها هي العربية. كما أن مفهوم ستالين كماركسي تقليدي متشدد يتوافق أيضاً مع حال الجزائر، وهو رد حاسم على التيار الذي يقول

بوجود أعراق متعددة في الجزائر، إذا افترضنا أن البربر عرقياً لم ينحدروا من أرومة العرق العربي، فإننا في التحليل العميق للعادات والتقاليد وأنماط التفكير وطرائق العيش، لا نجد تناقضاً جوهرياً بين مختلف سكان البلاد، وإن كنا نجد تنويعاً داخل وحدة الرؤيا العامة التي تربط بين الكل، وهي علامة صحة وتقدم وثراء، وليست أساساً لفك عرى التواصل.

إن الثقافة العربية الاسلامية هي القاسم المشترك بين أفراد الشعب الجزائري بشقيها العقلاني والاسطوري. وإذا تعمقنا في دراسة المجتمع الجزائري أنثروبولوجياً، فإننا نجد أعراقاً أخرى اندمجت عضوياً في هذا المجتمع، مثل الأتراك واليهود والفرنسيين والمالطيين والهلاليين والفينيقيين، ومن فضّل البقاء من الرومان بعد انتهاء الاحتلال الروماني الذي دام قروناً، وكذلك فإننا نعثر على بقايا مختلف شعوب الدول التي استعمرت الجزائر عبر التاريخ قديمه وحديثه. إذاً، فإن أطروحة تقسيم الشعب الجزائري الى بربر وعرب أطروحة مغلوطة، لا تستمد مصداقيتها من التاريخ الانثروبولوجي. صحيح بأن اللغة البربرية استطاعت أن تتجاوز «الموت» وتظل حيّة في الأشعار والكلام اليومي والأغاني والموسيقى الشعبية وبعض العادات المتميزة، جنباً الى جنب مع اللغة العربية التي دخلت الى الجزائر بجواز سفر الاسلام، لكن هذا الازدواج اللغوي أو الثالوث اللغوي إذا أضفنا الفرنسية اليهما، مسألة لا تؤخذ ذريعة للقول بأن الجزائر أمة، إلا إذا حصل الاتفاق للخروج من الاسلام الذي يقول بالشعوب المختلفة والأمة الاسلامية الواحدة. ثم ان مفهوم الأمة وفقاً لوجهة نظر ستالين لا تقوم على العرق، إنما تقوم على الحضارة الواحدة. ومفهوم الأمة في العصر الحديث تطور وأصبح يحدد بالأيديولوجية الواحدة، وبالتكتلات الاقتصادية والعسكرية.

إن الاستاذ الأشرف ليس وحده الذي يدعو الى تثبيت هذا المصطلح

لتحديد «هوية» الجزائر. ففي مناقشات الميثاق الوطني الأول حدث خلاف جوهـري بين جنـاحـين في القيادة السياسية هما: جناح التعـريب، وجنـاح الفـرنسـة. ان جنـاح التعريب قال بضرورة الافصـاح بأن (اللغـة العربية) عنصر أساسي في تشكيل الهوية الوطنية، في حين أصرّ الجناح المفرنس بأن اللغة العربية هي «جزء من اهتمـامـات الشعب الجـزائـري». والهـدف والفـرق كبيران وواضحـان بين كلا التحـديـدين. وإذا وافقنـا السيد مصطفى الأشرف بأن الجـزائر «أمة»، فينبغي أن نطلق على جميع الدول العـربيـة الأخرى صفة «الأمة»، فنقول: الأمة العراقية، والأمة التـونسية، والأمة الموريتانية، والأمة المصرية، والأمة اليمنية... الخ. في حال اتخذنا تعدد الأعراق معياراً لقياس مفهوم الأمة. ففي مصر مثلاً فراعنة وأقباط وأتراك وأرمن و.. و.. وكذلك في المغرب بربر ويهـود وعرب وإسبان. لكن هؤلاء في النهاية انصهروا في تقاليد متجـانسـة، ورؤيتهم الفلسفية للكون والحياة تنطلق من جوهر موحّد يغلب عليه الطابع الديني في ركيزته الاسلامية.

إذا عدنـا الى تحديدات التيار الاصلاحي الجزائري وفي طليعته الإمام عبد الحميد بن باديس نجده يؤكد بأن:

«الجزائر وطننا والاسلام ديننا والعربية لغتنا».

إذ لم يقل بأن «الجزائر أمتنا أو قوميتنا»، لأنه كان يرى الجزائر جزءاً لا يتجزأ من الأمة الاسلامية. ونتيجة لذلك، يكون هذا التيار أكثـر كونيـة وانفتـاحاً من أطروحات التيار الانعزالي الجزائري المحـدود الرؤية، والذي يتناقض حتى مع شعارات الدولة التي تقول بالجمهورية الجزائرية بدلاً من الأمة الجزائرية في الأوراق الرسميـة والمعـامـلات الدوليـة. وقـد انتبه الدكتور أبو القاسم سعـد الله الى المنـزلق، فتحـاشـاه في كتـابه: «الحركة الوطنية

الجزائرية»، إذ لم يطلق على هذه الحركة صفة القومية كما فعل السيد مصطفى الأشرف.

ان مفـاهيم الأشرف ليست نتاج تفكير خاص به، إنما هي نتاج واستجـابة لأطروحات التيار الفرانكوفوني والتيار البربري الذي يحـاول أن يتخـذ من اللغة البربرية، والحق في تدوينها ونشرها وممارستها كلغة الآداب والفنون والمعاملة اليومية، مطية للوصول الى الحكم، علمـاً أن هذا التيار لم يقدم للغة البربرية أي خدمة علميـة ملمـوسة، ولم يقم بجمع تراثها الشعري والقصصي، ولم يدرس علميـاً تقـاليـد البربر وأعرافهم في اختلافها واتفاقها مع الثقـافـات التي شهـدتها الجزائر في مختلف الحقب التاريخية. والاصرار على إطلاق صفة «الأمة» على الجزائر لا يهدف الى تكريس الحقيقـة العلميـة، ولا يتضمن غرض إعادة بناء عناصر الهوية الوطنية، إنما وُظّف لعزل الجزائر عن محيطها العربي الاسلامي، وفســح المجال للتيارات الانعزالية لتعميق الفرقة وتحطيم جسور التواصل الحضاري داخل الجزائر وخارجها ايضاً. كما أن انتشار هذه المفاهيم وعدم نقدها سيسببان «الارتباك» للاجيال الشابة، التي تجد فريقاً يرى في الجزائر «أمة»، وأخر يطلق عليها مفهوم «الوطنية». إن عدم ضبط هذه المفاهيم وتحديدها قد يكرس تعددية الفكر الانعزالي في المجتمع الجزائري، مما يُبقي الجزائر تدور في حلقة فكرية منغلقة، تنتصر للحدود الجغرافية على حساب العمق الحضــاري، وتستمـرىء لعبــة الامتــاع والمؤانسة داخل فوضى الموزاييك الايديولوجي.

الفصل الرابع

اطروحات تجريدية

قايد احمد

يمكن اعتبار كتاب: «آفاق أساسية للثورة الثقافية» لصاحبه قايد أحمد، مرآة تعكس على الأقل مفهوم السلطة السياسية الجزائرية للثورة الثقافية، وعلى نحو خاص مفهوم مرحلة «هواري بومدين»، إذ ان محتوى الكتاب عبارة عن مقابلات صحافية ومحاضرات ساهم بها المؤلف عندما كان يشغل منصب مسؤول جهاز حزب جبهة التحرير الوطني الحاكم في البلاد، وهو أعلى هرم في السلطة، وبعبارة أخرى، فإن تلك المقابلات والمحاضرات لم تكن مجرد رأي شخصي، إنما هي تصورات السلطة للثقافة، وخطوط عريضة لبرنامجها الذي طلب من الجهات كافة أن تعمل على تطبيقه في الميدان العملي اليومي. أو كما يقال في الجزائر، فإنها أوامر للتطبيق باعتبارها صادرة من «القمة» الممثلة في جهاز الحزب.

يتضمن هذا الكتاب كلاً من: الثورة الثقافية، تغيير جذري للعقليات، اللغة والثورة الثقافية، الثورة الثقافية، المناهج ومتطلباتها العملية، فضلاً عن تمهيد ركّز فيه قايد أحمد على الدور المنوط بالحزب في إنجاز «الثورة الثقافية» في الجزائر.

يرى قايد أحمد بأن المشكل الثقافي «بقي مطروحاً بصفة غامضة منذ الاستقلال»، وينظر بالتالي إلى أطروحاته على أساس أنها:

«تتطلب تفكيراً عميقاً، كما تستوجب من كل واحد أن يطرح مشكل الثورة الثقافية في جميع مظاهره، ويجب أن لا نقرأها كما نقرأ مقالاً عادياً، وإنما نعتبرها كنص أساسي نستخرج منه، بعد مناقشته وفهمه وإثرائه، برنامج عمل».

ان هذا المقطع يؤكد ما أشرت اليه سالفاً، وهو أن نصوص هذا الكتاب تقدم وجهة نظر الدولة بخصوص «الثورة الثقافية»، لتطوير مضمونها فقط دون تجاهل أورفض المنطلقات الأساسية. أي ان المقصود من المناقشة المفتوحة هنا هو تعميق المنطلقات والمحاور نفسها، وليس الإتيان بما يعاكسها أو ينفيها. وحسب معلوماتي الشخصية، فإن مبادرة مسؤول جهاز الحزب في مرحلة «بومدين» السيد قايد أحمد، لم تشهد نقاشاً موسعاً تشارك فيه جميع الشرائح الاجتماعية، وان حاول بعض الكتاب أن يقدم وجهة نظره في القضية، ولكن على نحو محدود، ودون التعرض إلى نقد المنطلقات والمحاور المقدمة للنقاش من زاوية صلاحيتها أو عدم صلاحيتها، لتكون نواة لتفجير «الثورة الثقافية» في مجتمع مستقل حديثاً، ولم ينتج بعد تراكماً ثقافياً أيديولوجياً ذاتياً، ولم يهضم أيضاً التراكمات الثقافية الأيديولوجية التي أنتجتها المجتمعات الغربية والشرقية على حد سواء في مختلف مراحل تطورها وتقهقرها.

يقدم السيد قايد أحمد في البداية، تعريفاً لمفهوم الثورة الثقافية:

«نجد قبل كل شيء مفهوماً واضحاً للثورة الثقافية التي تتطلب: تحطيماً كلياً للمفاهيم والمواقف والتصرفات التي لا تساير أهداف الثورة الاشتراكية، وبعث ثقافة وطنية حقيقية في وحدتها، وشعبية حقيقية في غناها وتنوعها».

وفي مكان آخر يقدم تعريفاً مشابهاً:

«ان الثورة الثقافية معناها إزالة الأوضاع إزالة تامة، أو تغييرهاتغييراً

عميقاً بعد أن تكون قد تجاوزتها الأحداث، وأصبحت غير مناسبة بالنظر لمقتضيات تطور الأفراد والمجتمعات، وينطبق هذا على كل قطاعات الحياة وبالأخص على الميدان الثقافي».

ويتعمق مفهوم قايد أحمد أكثر:

«يجب أن نعتبر الثورة الثقافية كمؤسسة جماعية فسيحة الأرجاء، تستهدف إثراء الحياة الاجتماعية وتحريرها، وذلك بإعطاء كل الأعمال، سواء روحية أم زمنية، معنى تطبيقياً واقعياً وإيجابياً. بهذا المفهوم تكون الثورة الثقافية استهدفت تغيير العادات الشخصية والجماعية، والقضاء خاصة على العوامل التي تشكل عائقاً بالنسبة للثورة الاشتراكية، وهنا يبرز أحد شروط الثورة وهو قبول النقد والنقد الذاتي».

ويحافظ المؤلف على المفهوم نفسه في نص محاضرة «اللغة والثورة الثقافية»، مع تأكيده على أن اللغة العربية هي لغة هذه الثورة الثقافية التي نظر لها والتي يدعوها بـ «اللغة التاريخية»، موضحاً أن:

«محنة اللغة تكمن بالذات في المفاهيم الثقافية المزيفة التي يحملها ويدافع عنها المتزمتون والرجعيون والوضعيون الحديون، والتي لا تزيد على أن تكون تقليداً للنفعية الامبريالية، وهي مفاهيم لا تجد مبرراً لها إلا في نطاق النظرة الاجتماعية الرجعية المتأتية من العلاقات الاجتماعية والاقتصادية البالية».

وهنا، نجد السيد قايد أحمد يلح على ضرورة التعلق باللغة الشعبية ونبذ لغة النخبة، من زاوية أن «لغة الشعب» هي الأداة المرشحة للتعبير عن المشكلات والطموحات الجماعية، أي انها أقدر من غيرها على التعبير عن روح الشعب ومرحلته التاريخية. وعند دراسته للعلاقة بين اللغة والثقافة يقول:

«ان ترقية أية ثقافة لا بد أن تكون مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتطور لغتها».

ويؤمن السيد قايد أحمد بالتعدد الثقافي المنحدر من أصل ثقافي واحد:

«ينبغي أن نقول أن هناك ثقافات لها طابعها ونوعيتها يمكن أن تعيش في محيط واحد، كما أن هناك تراثاً ثقافياً عالمياً، وهو نوع من الادخار التاريخي تحقق ونما بفضل تعاقب الحضارات وبفضل عبقريات الشعوب المختلفة، وهذا التراث الموحد لا يشكل عقبة في طريق بروز ثقافات متنوعة، إذ يمكن أن تنحدر ثقافات معينة من أصل واحد. لأن هذا راجع إلى أنماط النظم السياسية التي تعاقبت على الأجيال».

وتدعيماً لفكرته هذه، تطرق إلى الثقافات التي عرفتها مختلف العصور الاسلامية، حيث أكد أن:

«الثقافة التي سادت في صدر الاسلام وثقافة العصر العباسي وثقافة العصر العثماني قد امتازت كل واحدة منها بطابع خاص».

وان كانت جميعها منحدرة من أصل واحد وهو الثقافة العربية الاسلامية. ويمضي أبعد من ذلك في ترسيخ حجته على التعدد الثقافي مبرزاً أن:

«النظم الملكية والنظم البرجوازية، وكذلك النظم التي تسير في طريق الثورة الشعبية الاشتراكية تشترك معاً في مفاهيم عدة على الصعيد الثقافي، ولكنه أصبح من البديهي وجود الفروق بين هذه الجماعات لا في التعبير عن الواقع الاجتماعي والسياسي وفي إدراك المشاكل وفي أساليب التنظيم فحسب، بل حتى في السلوك وفي التصرفات الشكلية نفسها».

ذلك هو المفهوم العام للثورة الثقافية عند السيد قايد أحمد، وقبل مناقشتها نعرض آراءه بخصوص غايات الثورة الثقافية والعناصر التي ينبغي أن تناضل ضدها لخلق ثورة اجتماعية واقتصادية وسياسية، منها محاربة:

«الأنانية، فكرة الكسب والملذات، محاباة الأقارب والأفكار العشائرية،

اللؤم الأخـلاقي والفكـري، الكـذب والخـداع والنميمـة، الفسـاد والافساد، السرقات والاختلاس، الظلم والاستبداد، الطغيان وإضمار الشر، التهاون والاهمال، اللامسؤولية والتواطؤ، استعمال أملاك الشعب في الأغراض الشخصية».

وغـيرهـا من العنـاصر السلبيـة في المجال الاقتصادي والاداري والأخلاقي. ان قارىء كتاب قايد أحمد يدرك أنه لا يرى نجاحاً للثورة الثقافية إلا بتوظيف الإسلام:

«الاسلام في نظرنا من حيث فكرته ومناهجه ومبادئه وأهدافه عبارة عن ثورة ثقافية مستمرة بأتم معنى الكلمة شريطة أن تتصدى بالتحليل لكل عبادة وعمل».

وفي الوقت نفســه يعتبـر ثورة أول تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٤ بمثـابة ثورة ثقافية، فضلاً عن جانبها العسكري المادي. وينظر بالتالي الى الثورة الثقافية التي عرفتها الصين في الستينات بتقدير ملحوظ لأنها من جهة:

«استطاعت أن تحرك ٧٠٠ مليون نسمة، وأن تزيل العراقيل والعقبات حتى تضفي على هذه الثورة الجبارة روحاً فتية في جوهرها وحركيتها وطرقها».

ويعتبـرها، من جهة أخرى، نموذجاً آخر يضاف الى نموذج ثورة الاسـلام. هذه هي النقـاط الاسـاسية في أطروحات السيد قايد أحمـد. والملاحظة الاولى الجديرة بالتسجيل هي أنه يتحدث عن «الثورة الثقافية» بشكل مجرد، دون ربطها بفترة تاريخية معينة ومكان معين، ولذلك، يمكن وصفها بالثورة الطوباوية. صحيح أن المؤلف أراد أن يتحدث عن أوضاع الجزائر، ولكنه لم يدرس البنية النفسية والعقلية والاقتصادية والشروط الاجتماعية لهذا المجتمع بشكل مفصّل ودقيق وميداني وفي مختلف الحقب التاريخية. لأن القول بالثورة الثقافية دون معرفة القوانين الجوهرية المتحكمة في

المجتمـع لا تجـدي نفعاً. ان قايد أحمد اعتبر ثورة أول تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٤ ثورة ثقافية، ولكنه لم يحدثنا عن مضمون هذه الثـورة في ميـادين القوانين التشريعية وفلسفتها في مجالات الاخـلاق واللغة والزراعة والعلوم الدينية والدنيوية. ولم يحدثنا بشـكـل مفصّـل أيضـاً عن اختـلاف مضمـون ثورة تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٤ عن الثورات التي سبقتها في الجزائر، حتى نتعرف على الجديد والقديم فيها. ان كارل ماركس مثلاً قال بعد زيارته للجزائر، بأن النظام الزراعي الجزائري في القرن التاسع عشر كان مشـاعيـاً، وبناء على ذلك، فإن البلاد ليست في حاجة للمرور بالمراحل التاريخية التي حددها ماركس نفسه للانتقال الى الاشتراكية. وهذه النقطة لم يدرسها قايد أحمد، كما أنه لم يدرس أسبـاب زوال هذه «المشـاعيـة» بعـد الاستقلال وظهور القطاع الزراعي الخاص بشكل لافت للنظر، ومعرقل للانتقال إلى المرحلة الاشتراكية. إن لم يحدد مساهمة الاستعمار الفرنسي في خلق فئة من المـلاك الجزائرين الموالين له والمنفذين لسياسته. والى جانب ذلك، فهـو لم يحلل نقـديـاً المشروع الثقـافي الفرنسي ومضمونه الايديولوجي واللغوي طوال فترة الاحتلال. وهنالك ملاحظة ثانية تتعلق بالعصر العثماني في الجزائر وطابع ثقافته، إذ اكتفى بالنظر اليه على أنه يتميز بطابع خاص ومنحدر من الأصل الاسلامي. غير أن التحليل النقدي لهذا العصر في الجزائر يؤدي الى نتائج تؤكد أنه انحرف عن الاصل الاسلامي، إذ أسس الاتراك في الجزائر النظام الطبقي، وشجعـوا التفـرقـة بين المواطنين الجزائَريين من جهة، وبينهم وبين الاتراك من جهة أخرى، وتطور الأمر الى أن استولى الاتراك على أفضل ينابيع المياه وخصصوها لأنفسهم فقط، ولعل عدم انغراس الثقافة التركية في الجزائر من أوضح الأدلة على عدم قبول الشعب الجزائري لهذا الحكم. صحيح بأن الأتراك كانوا، في البـدايـة، مسـالـين، وحـاولوا صدّ الغزوات الاسبانية وتحجيم

القرصنة الاجنبية، لكن مع مرور الوقت تحولوا الى طرف مضاد للجزائر. وان دراسة البنية الزراعية والادارية والعسكرية للعصر التركي في الجزائر تكشف عن هذا التحول السلبي الذي أشرت اليه. وبالنسبة الى سلوك الاتراك في بقية الاقطار العربية الأخرى أو في البانيا، فقد تميز بصفة الاستعمار المباشر الغاشم. ان مسألة التعدد الثقافي المنحدر من أصل واحد محفوفة بالمخاطر والمنزلقات، لذا، كان جديراً بالمؤلف أن يميز بالتفصيل وبضرب الأمثلة بين الجوانب الرجعية، والجوانب التقدمية الحية في داخل هذا التعدد الثقافي.

مما لا شك فيه، أن السيد قايد أحمد أراد من خلال أطروحة التعدد أن يعالج وضعية الجزائر، باعتبارها تمثل خصوصية متفردة ضمن الاطار العام للثقافة العربية الاسلامية، في حوارها مع معطيات الثقافات والحضارات الأجنبية الأخرى، غير أنه لم يوّضح اطلاقات عناصر هذا التعدد والتفرد، سواء فيما يتعلق بالمحتوى أم الشكل اللغوي. ففي الجزائر توجد اللغة العربية والفرنسية والبربرية، كما توجد أفكار وطنية وقومية واشتراكية ورأسمالية، وهو لم يدرسها بالتفصيل حتى نعرف ماذا تريد اطروحة «الثورة الثقافية» أن تُبقي وأن تزيل. أعتقد أن لغة التعميم التي يتميز بها الكتاب هي السبب الموضوعي في السقوط في تجريدية فكرية تستبعد قوانين وتجربة الواقع. هنالك ملاحظة أخرى تتعلق بمفهوم «الأمة»، حيث نجد المؤلف يتكلم مرة عن الأمة العربية والأمة الاسلامية، ومرة أخرى عن الأمة الجزائرية:

> «لقد انطلقت الشرارة الاولى للحركة المسلحة اعتماداً على الوطنية وفكرة الأمة، التي أدرك الشعب أبعادها ومقتضياتها بفضل النضال السياسي الوطني الشامل، وبفضل الاصلاح الديني».

وبذلك نجده متفقاً مع الميثاق الوطني الأول الذي يعتبر الجزائر

أمـة، ومع كل من الاستاذ مصطفى الأشرف في كتابه: «الجزائر: الأمة والمجتمع»، والدكتور أحمد طالب الإبراهيمي في كتابه: «من ليل الاستعمار الى الثورة الثقافية»، والاستاذ محمد طمار في كتابه: «تاريخ الادب الجزائري». وهذا الخلط في المفاهيم أدى الى غموض الرؤية الفكرية في أطروحة الثورة الثقافية عند السيد قايد أحمد. وهنالك خطأ آخر وهو اطلاق اسم الحزب على جبهة التحرير الوطني إبان فترة الكفاح المسلح، في حين أن الواقع يثبت عكس ذلك، إذ لم يطلق على الجبهة اسم الحزب إلا بعد الاستقلال. أما خلال حركة الكفاح المسلح، فكانت الجبهة تضم التيارات السياسية كافة التي كانت تنتمي الى الاحزاب الجزائرية مثل: الحزب الشيوعي، وحركة انتصـار الحريات الديمقراطية، وحزب الشعب، وجمعية العلماء المسلمين و.. و.. وأن دراسة الخلافات العقائدية إبان فترة الحرب، تؤكد أن جبهة التحرير الوطني لم تكن حزباً ذا أيديولوجية معينة.
إن كتـاب: «آفاق سياسية للثورة الثقافية» الذي حمل اسم قائد الحزب الحاكم السابق السيد قايد أحمد، يثير من جديد أزمة تعتيم المفـاهيم، ومشكلة التعميم والتصـور المثـالي لمشروع «الثـورة الثقافية»، التي رفعت الجزائر شعارها دون أن يتم تحقيقها عملياً، في الواقع، بسبب التوفيقية الايديولوجية التي تجمع بين الاتجاهات الرأسمـاليـة والوطنيـة والدولة البـيروقـراطيـة التي ترفع شعار الاشتراكية. ان هذه التوفيقية التي يفصح عنها كتاب المسؤول السابق لجهاز الحزب، لا تزال تعيش في وثائق الدولة، وفي كتابات الكثير من المثقفين الجزائريين، وهي في الواقع السبب الاساسي في تعليق أمـر الاختيار الايديولوجي في المجتمع الجزائري المعاصر، ووجود تيارات متباينة ومتناقضة تعمل في السر تارة، والعلن تارة أخرى.

فلسفة الرجوع إلى الأصل

د. عبدالله شريط

مما لا شك فيه، أن الدكتور عبد الله شريط يحتل مكانة بارزة في الحركة الثقافية الجزائرية المعاصرة، إذ مارس كلاً من الشعر والدراسة الأدبية والفلسفية والمقالة الصحافية. وهو الى جانب ذلك، كاتب شجاع مقارنة مع غيره من كتاب جيله، الذين يحاولون التوفيق بين السلطان والرعية على اعتبار أن أغلب ما يكتبون يندرج ضمن مقولة أحد المثقفين الجزائريين الشباب القائلة: «أنهم يكتبون إما في مدح السلطان أو في طلب عفوه». وهكذا نجد الدكتور عبد الله شريط متصدياً بالمناقشة للتيار المطالب بالازدواجية اللغوية في الجزائر (الفرنسية ـ العربية)، ومن بين عناصر هذا التيار الاستاذ مصطفى الأشرف وزير التربية الوطنية السابق، والسفير الجزائري الحالي في البيرو. ويعتبر كتاب الدكتور شريط: «المشكلة الايديولوجية وقضايا التنمية»، أكثر كتبه وضوح موقف وشجاعة أدبية، تمكّن فيه أن يعري العديد من الأمراض الثقافية والاجتماعية والاقتصادية التي تعرقل نمو الجزائر وتطورها. وقد تعرّض كتابه هذا للمصادرة بأمر من كتلة قيادية داخل الأمانة الدائمة للجنة المركزية للحزب الحاكم، ثم سرعان ما أعيد الى الاسواق بتفسير منهم أن الهجوم الذي شنه المؤلف على الحزب، يحاكم بالنقد مرحلة «هواري بومدين» دون مرحلة «الشاذلي بن جديد».

يتضمن الكتـاب ستة فصول ومقدمة: تهافت الفكر السياسي في العالم، طرح المشكلة الايديولوجية، حول التراث الايديولوجي في الجـزائـر، المشكلة الايـديـولوجيـة والتنمية الاجتماعية، الثورة الثقـافيـة وفلسفـة الرجوع الى الاصل، التنمية ورجل المسجد، ايديولوجية المثقف وتنمية المجتمع. وسأكتفي هنا بعرض الأفكار الواردة في فصل: «الثورة الثقافية وفلسفة الرجوع الى الأصل»، مع تحليلها ومناقشتها، وأعود لاحقاً للوقوف على الفصول الأخرى.

بادىء ذي بدء، يعرّف الدكتور شريط الثقافة بأنها ليست (الفهم) كما يرى الفكر اليوناني التقليدي، انما أصبح مفهوم الثقافة «منذ عصر ماركس يعني المعرفة التي تغيّر». وبذلك يحدد قيمة الثقافة والمثقف أيضاً في القدرة على التغيير، أي تثوير الواقع على حد تعبير الفلسفة الماركسية. وهذا المفهوم لدور الثقافة يعيدنا تواً الى دراسة عملية «القلب» التي قام بها ماركس للفلسفة الهيغيلية (نسبة الى هيغـل)، حيث انتقـدهـا بعنف معلقاً عليها بأنها فلسفة اكتفت بالتفسـير، في حين أن مهمة الفلسفة الثورية، أي فلسفة الطبقة العاملة، ان تتجاوز التفسير الى التغيير والتثوير. أي ان ماركس طالب باتخـاذ المـوقف من الواقـع ومحـاربة الفكرة التي تنادي بتجميده. ونتيجة لذلك، تم اسقاط تحييد الفيلسوف والمثقف ونُظِر اليهما كفاعلية خلّاقة مشاركة في صناعة التاريخ، أي تاريخ صراع الطبقـات ومنـاهضـة الاقـطاعيـة والبرجوازية المستغلة. ما دام الدكتور شريط اختار مفهوم «ثقافة التغيير»، فإننا نتساءل لماذا لم يدرس الأنماط الثقافية التي تتقاسم خارطة الحياة الجزائرية المعاصرة؟

اننا لا نجده يحلل بمنهجية واضحة التيارات الثقافية في الجزائر، أو القـوانـين الفكرية التي تصوغ المجتمع الجزائري ككل. من البـدهي أن الجـزائـر، تنتمي، ثقـافيـاً، الى الحضـارة العربية

الاسلامية في بعدها الافريقي. كما أن الجزائر عرفت عن طريق الاحتلال ثقافات وحضارات شعوب اوروبية وشرقية، وكان جديراً بمثقف في مكانة الدكتور شريط، أن يحلل هذه العناصر الثقافية والحضارية المختلفة ومدى حضورها أو غيابها في السلوك الاخلاقي أو الممارسة الاجرائية، سواء على مستوى ثقافة السلطة أم ثقافة الشرائح الاجتماعية المحكومة منها، التي تعتبر امتداداً مباشراً لثقافة الدولة، ومنها التي تقف موقفاً نقدياً ومضاداً لثقافة الدولة نفسها. وتحليل هذه الأنماط الثقافية، أو بتعبير سياسي آخر التيارات الثقافية، لا تتحقق إلا بتحليل الخلفية الكلية. لكل تيار على حدة. من المفترض أنه يمكن أن يفكر فلاح في إحدى قرى الأوراس، بالطريقة نفسها التي يفكر بها موظف سامٍ في وزارة الطاقة والتصنيع. ذلك الذي يحدد عالمه في توقيع الملفات، واستقبال موظفيه، والذهاب الى المتنزهات في العطلة، واستهلاك أفلام الفيديو من دون غاية سياسية أو تربوية. كان بالامكان أن يدرس المطالب الثقافية لكل من تيار الاخوان المسلمين، والفرانكوفونيين، والتيار البربري، وتيار الطليعة الاشتراكية، ومن ثم متابعة هذا الخيط لدراسة نماذج مطابقة لها في الحياة اليومية للجماهير الواسعة بمختلف شرائحها، ومن بعد ينتقل الى دراسة كل من الموقف الثقافي العلمي والمثقف الثقافي الاسطوري الخرافي.

ان هذين الموقفين الثقافيين لا يزالان يتعايشان في المجتمع الجزائري. فضلاً عن تعايش المواقف الثقافية للتيارات المذكورة أنفاً، وهي قليلاً ما تصطدم ببعضها البعض علناً، نتيجة غياب حرية التعبير في وسائل الاعلام المرئية والمسموعة والمقروءة، ونتيجة تكريس مفهوم خاطيء، وهو أن الثقافة الجزائرية ذات مضمون وشكل واحد، في حين أن الواقع يقول بعكس ذلك، إذ كيف نقارن بين ثقافة شريحة اجتماعية لا تزال تؤمن بالميتافيزيقيات وتتصدق على الأوثان وكشافات الغيب لتتأكد مما يحصل لها في المستقبل،

وبـين ثقـافة شريحة اجتماعية أخرى تعيش في الاطار الجغرافي نفسـه وتنبذ الغيبيات، وتذهب الى أقصى الطرف فترى في الدين عائقاً يحول دون الدخول في عصر التقدم التكنولوجي؟ أعتقد أن النجاح لا يحالف أي دراسة تهمل تحليل المواقف الثقافية والفكرية والسياسية لكل الاحزاب التي عرفتها الحركة الوطنية الجزائرية، لأن كثـيرين من أفـراد هذه الاحزاب لا يزالون على قيد الحياة، ويـؤثـرون في صيـاغـة وتـوجيه الحياة الجزائرية بكل أبعادها، باعتبارهم يشغلون مواقع قيادية، أو يمارسون التأثير غير المباشر نظراً للسمعة والهيبة والمناعة التي يتمتعون بها، والتي يسمونها بالشرعيـة الثـورية حيناً، وبالتراث الثوري الجزائري حيناً آخر، ليضفوا على ذلك صفة المطلق.

ينتقـل الدكتور شريط في الفصل نفسه ليناقش الشعار المرفوع: «الثورة الثقافية» فيقول:

«كثيراً ما نتحدث، ومنذ حين، عن شيء نسميه الثورة الثقافية، ولكننا نتحدث عنها، فيما يبدو كشعار وهدف، وقليلاً ما نهتم بالحديث عنها كمحتوى ومنهج. ونحن في ذلك متأثرون بالسلوك الذي استعلمناه في الثـورة المسلحـة التي قمنـا بهـا، وليس لنـا من السـلاح الفكـري ايديولوجية مركزة مدروسة. ودامت الثورة ما يقرب من ثماني سنوات، ونحن منهمكون في حقلها العملي، وإذا استعملنا فيها القلم والفكر ففي الاشهار والاعلام والجدل. وطيلة ثماني سنوات لم ننتج من العمل الفكري في هذه الثورة غير ميثاق الصومال وميثاق طرابلس. وفي بناء الدولة جاء ما سميناه بالثـورة الثقـافيـة مرتـديـا نفس اللباس من الشعارات التي تذروها الرياح في كل اتجاه، ولم يقدم القائمون بالجزء الفكري من هذا البناء نصيبهم فيه، إما لعجز فيهم، أو لسوء التصرف السياسي في استخدامهم، أو لأنه لا يوجد عندنا هذا الصنف من المثقفين القادرين على العمل العقائدي والذين هم مهندسو البناء الاجتماعي. [صفحة ١٠٩].

ان الدكتــور شريــط لم ينــاقش أطروحــات الميثاق الوطني لعهد «بومدين»، بخصوص تصور محتوى «الثورة الثقافية» وأساليب تحقيقها في الواقع، رغم أن كتابه صدر بعد هذا الميثاق بسنوات كثــيرة. ثم أن مقــارنتــه بين مرحلة الثــورة التحــريــرية ومرحلة الاستقلال لا تخلو من التعسف، إذ هو ينكر على الثورة التحريرية القيام بثورة ثقافية. وهنا ندرك أن الدكتور شريط يفهم الثقافة فهماً أكاديمياً ميكانيكياً.

يجمــع مؤرخــو الثــورة التحريرية بأنها أفرزت أخلاقاً وممارسة جديدتين في المجتمع الجزائري. ان مصطلح «الحرب» ليس منطبقاً على فترة الصدام المباشر مع الاستعمار الفرنسي، إذ ان مصطلح «الثورة» هو الذي ينطبق على ما حدث، لأن الصدام مع المستعمر لم يكن فقط على الصعيد العسكري، انما تم على صعيد الجبهة الثقافية والروحية أيضاً.

ان تمســك الشعب الجــزائــري ـ الذي وقف مع الثورة ـ باللغة العربية والبربرية والدين الاسلامي، وبتقاليده وأعرافه الاجتماعية الموروثة والمستحدثة، من أبرز الأدلة على أن البعد الثقافي الروحي كان جزءاً عضــوياً من عملية التحرير الشاملة، ثم ان محاولات المستعمــر نفســه للقضــاء على هذا البعد سواء عن طريق القوة والعنف، أم عن طريق بعثات التبشير الديني وتعليم اللغة الفرنسية وآدابها وفنونها وتاريخها، دليل آخر على أن الصراع لم يكن من أجل احتلال «الارض» فقط، انما كانت هنالك نية مخطط لها ونفذت بإعمال اسلوب الترغيب والترهيب للقضاء على عناصر الشخصية الوطنيــة. أي ان الاحتــلال الفــرنسي استهــدف الغــاء الذاكرة الحضارية بكل أبعادها المتشابكة في المجتمع الجزائري. وفي ضوء ذلك، فإن المقاومة كانت ذات مستويات عسكرية ونفسية وثقافية وروحية.

صحيح بأن الثورة التحريرية لم تقم على قاعدة ماركسية أو رأسمالية، انما قامت على أساس وطني تحرري كان اساسه القاعدة الشعبية في الأرياف والمدن. وصحيح بأن جزءاً من الشعب الجزائري ساند المستعمر وعاضده ولعب دوراً خيانياً، لكن التقييم الموضوعي للثورة التحريرية يؤدي الى القول بأنها فعل ثقافي بامتياز. ويصح العكس إذا سلمنا بأن الثقافة ليست جزءاً عضوياً من فعل المقاومة. وهذا غير صحيح بالمرة. ومن جهة أخرى، فإن الدكتور شريط لم يحدد بالضبط لماذا لم تستطع الجزائر أن تنتج ايديولوجية محددة في فترة الاستقلال. حاول أن يردّ ذلك الى عجز القائمين بالجزء الفكري من البناء، أو الى سوء التصرف السياسي، أو لانعدام المثقفين القادرين على العمل العقائدي، وخلال كل ذلك لم يشخّص جوهر القضية. ويرجع الباحثون عدم اختيار ايديولوجية الاشتراكية العلمية أو الايديولوجية الرأسمالية من طرف جزائر ما بعد الاستقلال، الى استمرار الاشخاص، أنفسهم الذين قادوا الثورة التحريرية بالأمس في قيادة البلاد. علماً أن هؤلاء، انضموا الى جبهة التحرير الوطني كأفراد وليس كمواقع ايديولوجية. والكل يعرف الخلافات الايديولوجية التي عرفتها مرحلة الكفاح المسلح مثل الخلافات مع الشيوعيين، والتي أدت الى مذابح وتصفيات جسدية. انني هنا أتحدث عن الفعل الثقافي الاخلاقي الروحي الذي ترجمته الجماهير الشعبية المكافحة ضد المستعمر، وليس عن تصورات قادة الثورة التحريرية. قال لي السيد احمد بن طوبال خلال لقاء لي به دوّنت ونشرت وقائعه، وأحمد بن طوبال احد أفراد مجموعة الـ ٢٢ التي نفذت عملية تفجير الثورة عسكرياً:

«عندما ذهبنا الى الأرياف والمدن لنجس نبض الجماهير بخصوص معرفة رأيهم في تفجير عملية الكفاح المسلح، وجدنا انفسنا متخلفين عنهم».

وهذا القول له دلالة ثقافية، بمعنى أن الشعب الجزائري كان واعياً لتاريخه وحضارته، ولم يقبل باحتلال أرضه وثقافته الوطنية وحضارته العربية الاسلامية على حد سواء. لكن الدكتور شريط يناقض نفسه عندما يناقش مرحلة الاستقلال. في مكان يقول بأن مرحلة الاستقلال رفعت شعار الثورة الثقافية دون أن تحققه، وفي مكان آخر يقول بعكس ذلك:

«نحن بدأنا ثورتنا الثقافية بمجهود ثوري في البناءات المدرسية وتوفير المعلمين عددياً لا نوعياً. وبقي الجانب العلمي، أو البيداغوجي من الثورة العلمية وهو تيسير اللغة على متعلميها الصبيان وغير الصبيان حتى يتعلموها بسرعة ويسر. [صفحة ١٣]».

ويضيف:

«الميدان الثاني الذي بدأناه من هذه الثورة هو بعث فنوننا الشعبية من فولكلور وصناعات وطنية كادت أن تندثر في عهد الاستعمار، ولكنها عادت اليوم وكأنها بعثت من القبر، فأصبحنا نستطيع أن نقف الى جانب الشعوب ذات الحضارات القديمة بفنونها الأصيلة. وهو كسب شعبي وثقافي لا نقدر قيمته اليوم حق قدرها، ولكن سينظر اليها المؤرخ على أنها مثل من أمثلة الارادة المتوثبة في حرصنا على الرجوع الى شخصيتنا».

بعد توضيحه للميدانين اللذين بدأت منهما الثورة الثقافية يعلق على أنهما:

«جانب مادي بحت من ثورتنا الثقافية، أو هو مرحلة اولية لا بد منها وتتمثل في إعادة الحياة للفن الوطني واللغة الوطنية في المدرسة، ويبقى الجانب الآخر لهذه الثورة لكي تستكمل عنصرها الكامل وهو الأصعب ونعني به العنصر الفكري، وهو يتمثل في تحليل الواقع الذي بعثناه في بلادنا من مقابر التاريخ».

ان الدكتور شريط لا يعتبر الجانب المادي مما تحقق في الواقع

عنصراً من عناصر البناء الثقافي، في حين أن الفصل بين المادي والفكري من حياة أي مجتمع يدخلنا في مناقشة أحادية البعد ويؤدي بنا الى نتائج مبتسرة، لأن الفصل بينهما غير ممكن إذا أردنا أن نكون علميين. ثم ان فكرة: «بعث الواقع من مقابر التاريخ» غير موضوعية ولا تستند الى الحقيقة التاريخية.

ان الشعب الجزائري طوال مراحل كفاحه لم يفقد فنونه الشعبية وصناعاته التقليدية وحسه الوطني والجمالي. فتأمل الاغاني والرقصات والاناشيد والشعر الشعبي ومجمل التقاليد الشعبية التي رافقت مسيرة الحركة الوطنية، تفصح بأن التمسك بعناصر الهوية الوطنية كان الشغل الشاغل لافراد المجتمع الجزائري، وعندما حاول المستعمر مثلاً أن يقضي على المساجد صادف أمامه انتفاضات وتمردات، ومعارضة مادية ومعنوية، ومثل هذا الفعل يؤكد أن عناصر هذا الواقع الثقافي الحضاري لم تكن أبداً في (مقابر التاريخ). وهذا التعبير بالمناسبة يعود في الأساس الى السيد «فرحات عباس»، الذي خاب ظنه في الحصول على الهوية الجزائرية، وقال بأنه بحث عنها في المقابر ولم يجدها، ان الثقافة ليست خارج الانسان، هي الانسان نفسه بمجمل علاقاته واخلاقه ورؤيته للحياة وردود فعله إزاء الطبيعة والمواقف الاجتماعية المختلفة. ولذلك نقول بأن محاولات المسخ الثقافي التي تعرض لها المجتمع الجزائري على جميع الأصعدة لم تلغ فيه جوهره، وان أثرت سلبياً على قطاع من الجماهير، كما أن فعل «الثورة التحريرية» نفسه هو ممارسة ثقافية، ووعي للتاريخ، وانتصار للحرية، ورفض للاندماج في الايديولوجية الرأسمالية الاستعمارية. لكن كل هذه الايجابيات التي عرفتها مرحلة الصدام مع المستعمر لا تلهينا عن القول بأن ما تم في مرحلة الاستقلال لم يتعد نطاق محاولة الاصلاح والتحرر والاستقلال الثقافي، ويتمثل ذلك في تعميم التعليم والعمل على تعريبه وإدخال المواد العلمية

الحـديثه في برامجه. كنت منتظراً أن يتحدث الدكتور شريط عن الايديولوجية المطلوب تكريسها في الجزائر. هل هي الايديولوجية الاشتراكية العلمية، أم الايديولوجية الرأسمالية، أم الايديولوجية الدينية في مضمونها الإسلامي؟ لم يحدد أي ايديولوجية. ومثل هذا الغموض نجده أيضاً عند أغلب المثقفين الجزائريين، مثلما هو قائم في المواثيق الرسمية للدولة.

ان الدكتور شريط يدعو الى:

«فسح مجال الحرية للصحافة كي تشهر بالتجاوزات تحت حماية كاملة من القانون، ويفرض على من تنتقدهم الصحافة أن يردوا على اتهاماتها بالدفاع أو بالنقد الذاتي، ولكن لا يجوز مقابلتها بالصمت والاحتقار. ان هذا الجواب عندما يحيط بالثورة الثقافية ويصبح هو مناخها الذي تتنفسه، يزيدها متانة ويمكّن خطاها من الاسراع والضبط، ويشعر معه كل مواطن بأن الثورة الثقافية ليست، على حساب أحد ولفائدة آخرين، وانما هي ضريبة يتحملها الجميع فيخفّ حملها على الجميع، [صفحة ١١٩]».

نلاحـظ أن المناداة بحرية الصحافة هنا ينظر اليها كحل سلمي للمشكلات الثقافية والاجتماعية. ان الدكتور شريط يعرف، أكثر من غيره، بأن اجهزة الاعلام تابعة للدولة وتعمل تحت رقابتها. إذاً ممن نطلب هذه الحرية؟ هل نطلبها من القيادة التي تعتبر نفسها الطليعة الثورية، أم نطلبها من الجماهير الشعبية التي لا تملك أي قرار؟ أعتقد أن حرية الصحافة لا يمكن أن تكون مقدمة، انما هي نتجية للتضحيات ونضال المثقفين الثوريين المؤمنين بأيديولوجية علمية تجد لنفسها تطبيقاً في واقع متميز. ان هذا النضال ينبغي أن يمـد جسـوره الى الشرائـح الاجتماعية التي تشكّل الحليف التـاريخي للتقدم والحرية. كما اننا نستبعد تحقق مطلب حرية الصحافة دون انقلاب ثوري شامل في المفاهيم والممارسات، ودون صدام مع الجبهة التي تحتكر هذه الحرية مرة وتنفيها مرات. ان

الثورة الثقافية إذا انطلقت وتحققت تعني صياغة مجتمع جديد على انقـاض مجتمـع تقليـدي متخلف. بهذا المعنى، فإن الثورة الثقافية تعني الحرية، وتحقق العدالة الاجتماعية والمساواة أمام القـانون وجعل الانسان قمة اللحظة التاريخية. يناشد الدكتور شريط المثقفين الجزائريين وخصوصاً منهم أصحاب الثقافة الأجنبية:

«أن يرجعوا هم أيضاً إلى الأصل، ويهتموا باستكمال نقصهم اللغوي مهما كلفهم من المتاعب، وبدراسة تراث شعبهم المادي والمعنوي ومعرفته، لأنهم بهذا الشرط وحده يدخلون في حلبة السبق، ويمهّدون للثورة الثقافية التي يطمحون إليها، ويقلعون نهائياً عن وهمهم الصبياني بأنهم يستطيعون القيام بهذه الثورة بمجرد الاستغناء عن كل ما هو تراث وطني وقومي، واستبداله بثقافة جاهزة من الخارج، ثقافة برجوازية تقوم على الشهوات وتنتهي إلى التفسخ».

صحيـح بأنـه لا يمكن النهـوض بثقافة وطنية دون تمثل تراثها وكنوزها الروحية، ولكن موقف استبعاد الثقافة الأجنبية لا يؤدي إلى استيعـاب وتمثـل تجـارب شعوب متميزة. أعتقد أن المثقفين الجـزائـريـين الذين أشار إليهم على أنهم يتعاملون مع الثقافة البرجوازية لا يملكون ناصيتها، لأن الثقافة البرجوازية هي نتاج تطور تاريخي للطبقة البرجوازية. وهي تجاوز للثقافة الاقطاعية، ثم ان رفض كل الثقافة البرجوازية عملية غير موضوعية. إن «لينين» نفسـه دافـع عن هذه الثقافة وقال بما معناه: ان ثقافة المجتمع الاشتراكي في بلاده ستخرج كالعنقاء من رماد الثقافة البرجوازية نفسها. أي أنه ينظر إلى الثقافة كمحصلة للتطور التاريخي وليست شيئاً يؤتى به من خارج تاريخ المجتمع نفسه.

إن الخلاف مع الدكتور شريط في القضايا التي عالجها، لا تعني أنه لا يناصر التقدم الثقافي والاجتماعي، بل قد أثبتت مناقشاته

الشجاعة لكثير من الأمراض والظواهر السلبية في الحياة الجزائرية المعاصرة، أنه مثقف وطني نقدي، ينزع منزعاً ليبيرالياً، ويتصور أن الحرية يمكن أن تتحقق بمعزل عن الغاء الطبقية، إذ يرى أنه يجب:

«أن يوضع مقياس من الحد الأدنى للدخل تقاس عليه الدخول المتفاوتة الأخرى، ولا يجوز التفاوت أربعة إلى واحد».

ومثل هذه الدعوة هي تكريس للتفاوت الاجتماعي ثم للطبقية، مما يجعل من الحرية أمراً صعب التحقيق، فضلاً عن استحالة صياغة ثقافة موحدة تعبر عن المصلحة التاريخية المشتركة لأفراد المجتمع المتفاوتين في الدخل المادي، ذلك الذي سيؤدي مع الأيام إلى تقسيمهم إلى جزر منعزلة، إن لم نقل إلى طبقات متناحرة.

إن اللاتحديد، أوالتناقض، في منطق الدكتور شريط يمكن تفسيره تفسيراً واحداً من حيث الجوهر، وهو أن المؤلف أراد أن يقبض العصا من الوسط لتمر أفكاره بسلام، لأن نفي «الثورة الثقافية» التي تؤكد الدولة أنها قائمة وحاولت عن طريق الخطاب السياسي أن تقنع الجماهير بها، سوف يحول دون نشر الأبحاث التي تضمنها كتاب «المشكلة الأيديولوجية وقضايا التنمية» في الصحافة الوطنية داخل البلاد. وكأن الدكتور شريط يريد أن يقول إن التطرف ضد الدولة وشعاراتها سيحرم جانباً من أفكاري النقدية من الظهور والتأثير بالتالي على القرّاء. ومثل هذه العملية تستهدف ترويض السلطة رويداً رويداً لتقبل فيما بعد بالرأي الآخر. ولكن المشكلة هنا تكمن في أن محاولة التوفيق بين أطروحات السلطة وأطروحات المؤلف، أدت إلى توفيقية فكرية ذات طابع تلفيقي، يفهم منها أخيراً بأنها انتهازية فكرية.. وإن كانت النيات مخلصة والأهداف الكبرى المقصودة واضحة. وقد تكرر الموقف نفسه في الفصلين المخصصين لمناقشة الأيديولوجية في الجزائر وهما:

«طرح المشكلة الأيديولوجية» و«حول التراث الأيديولوجي في الجزائر».

يقول الدكتور شريط:

«فمن الصعب أن نزعم أن الأيديولوجية قائمة اليوم وجاهزة في مختلف مستوياتها الفلسفية والسياسية والتطبيقية في الجزائر. بل يمكن القول انه إذا كان للأيديولوجية جانبها النظري وجانبها العلمي، فإن الجانب العلمي يسير في الجزائر بخطى أسرع من التي يسير بها الجانب النظري. وقد ترجع هذه الظاهرة من العرج ـ بعد عقدة النقص الحضاري ـ إلى سببين: الأول، ان نظرية الأيديولوجية نفسها كنظرية أصبحت حتى في البلدان الاشتراكية، بما فيها الصين بعد ماو تسي تونغ، تحت أضواء خافتة... والسبب الثاني محلي خاص بالجزائر، ويرجع إلى ظروفها التاريخية والحضارية الخاصة. وهو أن النظام الاستعماري لم يكون في هذه البلاد، بل هو لم يترك حتى المجال ممكناً لتكوين ثقافة وطنية ذات مستوى عال، تنتج جيلاً من رجال الفكر القادرين اليوم أو قبل اليوم على السيطرة على مختلف الميادين العلمية والفلسفية والاقتصادية والحضارية التي تتألف منها ايديولوجية كاملة، [صفحة ٣٠]».

ويفسر هذا النقص الأيديولوجي، لا إنعدام الأيديولوجية، بسبب يتعلق بالعمل الحزبي:

«إنـه لم يكن يوجـد عنـدنـا حزب ـ طيلة الستينـات وإلى أواخـر السبعينات ـ يراقب على الطريقة الاشتراكية، ولا أحزاب معارضة أو برلمان أو صحف حرة على الطريقة الغربية. فخلا الجو لمن يعملون في القطاع العام ليتصرفوا في أملاك الدولة كما يشاؤون لا يحاسبهم أحد إن أضروا، ولا يجازيهم أحد إن أحسنوا. فاستوى الخير والشر. بل أصبح المخلصون القلائل مزعجين للمفسدين الكثيرين، يتخلصون منهم بسهولة».

ويوضّح بأن هذا الوضع أدى إلى:

«اليأس وسخرية عامة بالاشتراكية نفسها كمبدأ، وأصبح كثيرون من الناس يشكّون في صلاح الإشتراكية كنظام، ويعتبرونها وسيلة تستعملها أجهزة الدولة لنهب الشعب. لأنهم يتصورون الاشتراكية من خلال تطبيقات الاطارات لها وليست لهم صورة أخرى عنها [صفحة ٣٣]».

هذا ملخص موجز جداً لآراء الدكتور شريط التي حاولت تشخيص غياب الأيديولوجية كنظرية متكاملة، سواء في مرحلة الكفاح المسلح أو في مرحلة ما بعد الإستقلال، لكنه لا يلبث أن يأتي بما يخالف أو يناقض أطروحته هذه:

«والميثاق الوطني يعتبر من أحسن الوثائق الأيديولوجية في العالم الثالث، التي اهتمت بهذا الموضوع وشرحته لمناضليها بقدر لا يستهان به من الوضوح».

ويضيف قائلاً:

«إن الاشتراكية في الجزائر تقرر إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الانتاج عندما تكون وسيلة لاستغلال الإنسان للإنسان. وهذا مذهب تتفق فيه كل المذاهب الاشتراكية في العالم».

ويلحّ في مجال آخر على أن الجزائر اشتراكية، بما يعني أن الأيديولوجية الجزائرية هي الاشتراكية:

«أما عن الاشتراكية الجزائرية وماذا نعني بها، فيمكن أن نقول قبل كل شيء أن الجزائر لم تدّع يوماً بأنها اخترعت اشتراكية خاصة بها، وإنما تعلن فقط أن مسيرتها الاشتراكية ليس من الضروري أن تكون مطابقة لمسيرة اشتراكيات أخرى في بلدان تختلف ظروفها عن ظروف الجزائر. وهذا يعني أن الجزائر تتبنّى ـ مثل بقية المذاهب الاشتراكية العديدة ـ المبادىء الأساسية التي نادت بها مختلف الاشتراكيات

منذ القرن التاسع عشر إلى اليوم، وتحاول أن تستفيد من النجاحات التي حققتها الأنظمة الاشتراكية المختلفة».

داخل هذا النص الذي اقتطفناه، نلاحظ، من ناحية، مجموعة من التناقضات منها الاعتراف بأن الجزائر بلد اشتراكي، وأن اشتراكية هذا البلد خاصة، ومن ناحية أخرى، يقول بأن الجزائر لم تخترع اشتراكية خاصة بها. إن القول بـ «الاشتراكية الجزائرية» يعني أن الجزائر تتمتع بنظرية أيديولوجية متفردة عن بقية المذاهب الاشتراكية الأخرى، وإن تكن قد تفاعلت معها واستفادت من تجاربها ومن «نجاحاتها»، على حد تعبير الدكتور شريط. ثم كيف يمكن أن ينفي وجود أيديولوجية جزائرية في الوقت الذي يعترف فيه بأن الميثاق الوطني:

«قد أولى أهمية كبيرة في كل أبوابه وعناوينه إلى قضية التكوين الأيديولوجي لمناضلي الحزب، وللقوى الثورية الواعية التي يرتفع على كاهلها النظام الاشتراكي في الجزائر [؟ وأن] الميثاق الوطني يعتبر من أحسن الوثائق الأيديولوجية في العالم الثالث»؟

وهناك تناقض آخر، ويتمثل في قول الدكتور شريط بأن الاتجاه الاشتراكي لا يمثل:

«قيماً أخلاقية أو فلسفية محببة لشعبنا أو لمسؤولينا، بل نتبعه فقط لأنه أقصر طريق في نظرنا للتغلب على هذه العقدة النفسية، أو هذا الشعور بالقهر الحضاري الذي ننوء تحت أعبائه بصورة مؤلمة ومستمرة أمام العالم المتحضر [صفحة ٣٧]».

في حين يأتي بقول ينفي زعمه السابق:

«وبقي الشعب في أغلبيته الساحقة على فطرته السليمة وموهبته الصافية يؤمن بالدين وبالاشتراكية معاً، ولا يرى بينهما أي تعارض يبرّر الأخذ بأحدهما دون الآخر أو يسمح بالتناحر بينهما. وهذا الموقف أسفرت عنه ـ فعلاً ـ مناقشاته الرائعة للميثاق الوطني

سنة ١٩٧٦، فهو لم يدخل في تحديدات فلسفية أو فقهية للإشتراكية أو الدين، إلا أنه عبّر عن رأيه في الاشتراكية هي قبل كل شيء نظام يحارب مظاهر الظلم الاقتصادي في المجتمع، ويقضي بصفة جذرية على سلطة المال التي عاشت تحت ظلها أجيال مقهورة مستعبدة منذ آلاف السنين في مختلف الأنظمة البشرية [صفحة ٧٠]».

إن هذا الكلام يعني ـ ليس كما قال الدكتور شريط سابقاً ـ بأن تتضمن قيماً أخلاقية وأبعاداً فلسفية، إلا إذا كان مفهوم الدكتور شريط للفلسفة الاشتراكية مفهوماً ميتافيزيقياً يعلو على الواقع ويفقد الصلة الثورية به. ويوضح تناقضاته أكثر عندما يقول:

«إن الكشف عن قيمنا الوطنية والإسلامية والإشتراكية، وكذلك الكشف عن القيم البرجوازية القائمة على الاستغلال والربح وما ينجرّ عنهما من تطاحن اجتماعي وسياسي وتفكك عائلي وإنحلال الشباب، يتطلبان تعميقاً مستمراً لجهودنا الأيديولوجي حتى نرسخ الأخلاق الاشتراكية في سلوكنا، وهي في نفس الوقت الأخلاق الإسلامية والوطنية الشعبية النظيفة، ونستأصل الأخلاق البرجوازية المريضة التي هي في الواقع أخلاق غربية أجنبية [صفحة ٦٨]».

هنا نفهم أن القيم الأصيلة للشعب الجزائري هي قيم اشتراكية. أما القيم البرجوازيةفهي دخيلة وليست جزءاً من النسيج التاريخي للإنسان الجزائري، بل هي عملية مسخ مفروضة بالقوة، وكان الرد الحقيقي ضدها هو انفجار الثورات الجزائرية التي توجت بثورة أول تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٤، باعتبارها تحققاً ديالكتيكياً لكل إيجابيات الانتفاضات والتمردات والثورات التي سبقتها ومهّدت لها. ونبقى دائماً مع فكرة أن الاشتراكية جزء أساسي من أخلاق وقيم الشعب الجزائري، ويوضح ذلك النظام الزراعي الذي كان قائماً قبل تعرض الجزائر للاحتلال:

«قد استغرقت محاولات الاستعمار التشريعية والسياسية حلقات متتالية حتى تدمر النظام الزراعي الجماعي في بلادنا وتحل محله

النظام الفردي، لأن نظام الملكية الفردية للأرض هو الذي يسهل على المستعمرين تفتيت الملكية الجماعية للأرض، ومن ثمّ تفتيت القبيلة والأسرة المتجمعة حول الأرض لخدمتها، وتفتيت الملكية والخلية الاجتماعية هو الذي يسهل بدوره الاستيلاء على الأرض من أيدي الفلاح الجزائري [ثم] انتقالها إلى أيدي المستوطنين الفرنسيين الذين سموهم بهذا االعمل التخريبي «معمرين»، وكان أول قانون صدر عن السلطات الفرنسية بهذا الخصوص هو قانون ١٨٥١ الذي ميّز في أول الأمر بين [أراضي العرش وأراضي الملك] ثم أردفه بقانون آخر يقضي بتقسيم القبائل إلى دواوير، وتأسيس الملكية الفردية على هذا الأساس. ثم صدر قانون آخر سنة ١٨٧٣ يقضي بمنع العمل بالعرف الشائع عندنا والذي يحرم بيع أراضي العروش التي هي أرض جماعية [صفحة ٧١]».

وإذا عدنا قليلاً إلى أحداث تأميم الأراضي التي جرت عند إعلان «الثورة الزراعية»، نتأكد بأن عملية التأميم تلك لم تقابل بالتمرد المسلح أو الثورة المضادة. إذ ان «اللاشعور» الجماعي الذي يخزن تقاليد العمل الجماعي في الأراضي الجماعية، أفرز مواقف مؤيدة لعملية تأميم أراضي البرجوازية الجزائرية. مما لا شك فيه، أن أفراداً معينين حاولوا إفشال تحقق «التأميم»، والبعض منهم اختار العودة إلى أرضه تاركاً الوظيفة كمدرس أو كمهندس أو كإداري في مؤسسات الدولة، بعد أن طلبت إليهم الدولة الاختيار بين الأرض أو الوظيفة، علماً أن ما أبقي من الأرض لهؤلاء كان جزءاً قليلاً جداً مما يملكون، أما الجزء الأكبر فقد تعرض للتأميم بتطبيق قانون الثورة الزراعية. وهنا نتساءل: هل يمكن أن يتصرف هؤلاء الملاك الكبار هذا التصرف العقلاني لو لم يكن الاتجاه الاشتراكي يمثل «القيم الأخلاقية والفلسفية» لديهم؟ إن البلد الأوروبي الوحيد الذي انتقل من الرأسمالية إلى الاشتراكية من دون تمرد أو ثورة مضادة هو تشيكوسلوفاكيا، رغم أن الطبقة البرجوازية فيها كانت عتيدة ولها ثقافتها وأيديولوجيتها

التي تميزها كطبقة مستقلة ومتفردة.

إن الجـزائـر ليست مثـل تشيكـوسلوفـاكيـا، لأنهـا لم تعـرف «البـرجـوازيـة» نفسها. فالبرجوازية الجزائرية لا تتمتع بتاريخ حضاري عريق، ربما بسبب الاحتلالات الأجنبية التي توالت عليها لمدة قرون طويلة، حيث كان المحتـل دائمـاً هو «مـالك الأرض»، وأحياناً يقدم بعض الأراضي لعملائه من الجزائريين دون أن يسمح لهـم بأن يتحـولوا إلى طبقـة متفـردة لتصبـح في يوم ما ذات أيـديولوجية مناهضة له، أو متناقضة مع مشاريعه ذات الطابع السيـاسي والاقتصـادي والثقـافي. يتحـدث الدكتـور شريط عن الاشتراكية الجزائرية الخاصة ليميزها عن الاشتراكية العلمية، كمـا نظر لهـا كارل ماركس وإنغلز ثم طورهـا «لينـين» وصبغها ماو تسي تونـغ بطابع الصين الخاص، بعد تحويل الماركسية من شكـل أوروبي إلى شكل آسيوي، كما يقول «ستيوارت شرام» في كتابه: «ماركسية ماو تسي تونغ» الذي اشترك في تأليفه مع كل من روجيه غارودي وبيرند أولغارت، والذي يتضمن أيضاًمجموعة من أعمال «ماو» التي لم تنشر سابقاً.

يحـاول الدكتـور شريـط أن يقيم تركيبة للاشتراكية من التراث الإسلامي الثوري، و «نجاحات» التجارب الاشتراكية منذ القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا. غير أنه اكتفى بذكر العموميات، ولم يحـلل بدقـة وتفصيـل كاملين الأسس الفكـريـة والفلسفيـة والاقتصـادية والاجتماعية لهذه الاشتراكيات وللدين الإسلامي وما عرفه من تطبيقات في مختلف الفترات التاريخية، ومن ثم لم يدرس تفاصيل المجتمع الجزائري على مرّ العصور، حتى نتعرف على نوعية العلاقة العقائدية التي تربط بلادنا ببلدان أخرى. كان بودنا أن يسهب الحديث حول هذا الجانب التاريخي ـ الحضاري، حتى نعـرف بالضبـط ماهيـة الاشتـراكية الجزائرية. إن هروب

الدكتور شريط من الاشتراكية العلمية يعود إلى الأساس الديني. إذ لا يرى تعارضاً بين الدين الإسلامي والاشتراكية كما هي تجربة ألبانيا، ولا يدعوإلى فصل الدولة عن الدين كما في بعض الأنظمة الغربية، إنما يؤكد بأن الإسلام في جوهره دعوة إلى الاشتراكية ولا يتعارض معها:

«وأما قضية الدين عندنا فينبغي أن لا نخلطها بموقف ماركس من الكنيسة أو المسيحية في القرن التاسع عشر. نعم إنه غير صحيح أن نزعم أن رجال الدين عندنا غير ملوثين في التاريخ أو في العصر الحاضر بمساندة القوى السياسية الرجعية في بلادها[صفحة ٤٠]».

هنالك نقطة أخرى جديرة بالإشارة إليها وهي، أن الدكتور شريط يعتبر الجزائر أمة شأنه شأن الأستاذ مصطفى الأشرف، والدكتور أحمد طالب الإبراهيمي وآخرين. يقول في فصل: «حول التراث الأيديولوجي في الجزائر»:

«عندما دخل الاستعمار الفرنسي إلى بلادنا وجد أمامه «الأمة» الجزائرية موجودة وقائمة على رجليها [صفحة ٥١]».

وعندما ناقش موقف المستعمر الفرنسي من الجزائريين، يقول بأنه ينظر إلينا على أننا:

«غير قابلين علمياً لأن نكون «أمة» مستقلة، فكذلك نحن غير قابلين حتى لأن يدمجونا في الأمة الفرنسية [صفحة ٥٢]».

ويضيف ليؤكد بأن الجزائر أمة:

«طيلة سبعة عشر عاماً وما تبع مقاومته [أي الأمير عبد القادر] من ثورات متقطعة طيلة نصف قرن أو تزيد لم نقنع الفرنسيين بأننا «أمة» لا تقل عن الأمة الفرنسية في كل مقومات الأمم [صفحة ٥٣]».

وفي مجال التحدث عن مهمة مؤتمر الحزب يقول:

«يجب أن يحدد طرق تطبيق هذا المبدأ، ويزود الحزب بالوسائل

النظرية والعلمية التي تمكنه من القيام بمهمة تطبيق الميثاق في حياة «الأمة» مجتمعاً ودولة [صفحة ٦١]».

إن مصـطلح «الأمة» الجزائرية يتردد في أماكن أخرى من كتاب دكتور شريط: «المشكلة الأيديولوجية وقضايا التنمية»، كما نجده يستخدم مصطلح الأمة العربية معتبراً الجزائر جزءاً منها:

«أما على نطاق الأمة العربية كاملة، فإننا لا نتصور فيها تنمية حقيقية إلا إذا قامت على أيديولوجية ذات أبعاد ثلاثة: تعبئة الجماهير قطرياً، تخطيط تنموي عربياً، استغلال اقتصادي دولياً [صفحة ٨٦]».

وهنا نستغرب كيف نسمي الجزائر أمة ثم نعتبرها أيضاً جزءاً من الأمــة العربية. أعتقد أن الدكتور شريط يستخدم هذا المصطلح ليتفق مع أطروحات السلطة كما في الميثاق الوطني الأول، من أجل المسايرة وليس من أجل الإنتصار للعقل والحقيقة التاريخية. كتاب الدكتـور شريـط رغم الشجـاعـة والوضــوح اللذين يتسم بهما، لا يخرج من حيث الجوهر عن أطروحات السلطة الحاكمة، وإن كان يوحي بالاختلاف من حيث المظهر.

مأزق اللغة

عثمان سعدي

يؤكد الدكتور عثمان سعدي منذ البداية بأن غاية كتابه: «عروبة الجزائر عبر التاريخ»، تتحدد في «إثبات الأصول العربية للبربر»، والرد على «المتشككين في عروبة الجزائر والمغرب العربي»، ويطلق على هؤلاء اسم «حزب الفرانكوفونية»،أي اتباع فلسفة الاستعمار الفرنسي الرامية إلى إلحاق الجزائر بفرنسا ثقافة وتاريخاً وجغرافية. يعيد الدكتور عثمان سعدي شأن الكثير من الكتاب الجزائريين المعرَّبين، أصول النزعة البربرية إلى الاحتلال الفرنسي للجزائر بدءاً من عام ١٨٣٠. ويلاحظ بأن فرنسا عند دخولها إلى البلاد وجدت نسبة ٩٨٪ من المواطنين ينتمون إلى المذهب المالكي. وكانت هذه الوحدة المذهبية داخل إطار الإسلام، عاملاً أساسياً حال دون لعب ورقة التفرقةعلى أساس ديني، مثلما حصل في كثير من البلدان المستعمرة، تلك التي كانت البنية الدينية فيها ذات تعدد مذهبي واضح. ان الوحدة المذهبيةالدينية في الجزائر تعتبر من عناصر الشخصية الوطنية، التي لم تتمكّن فرنسا من تشكيك الجماهير فيها أو تحريفها عنها. وهذا العامل لم يفصّل الدكتور عثمان سعدي الحديث عنه في كتابه هذا، على الرغم من أنه عنصر حيوي فعلاً، ويتطلب دراسة عميقة لمعرفة الدور الذي لعبته الوحدة المذهبية في عدم الذوبان في المسيحية الغربية، التي حاول المستعمر

عن طريق المبشرين «الآباء البيض» تكريسها في المجتمع الجزائري.

بعد تحليل الاستعمار لهذا الجانب، وجد أنه من الصعب اختراقه واستمالة «الأهالي» كما كان يسمي الجزائريين إذ ذاك إليه. عندئذ لجأ إلى عامل آخر وهو عامل «العرقية»، فشرع في إقناع «الأهالي» بأن الشعب الجـزائـري ينقسم إلى قسمين: **القسم الأول** يمثله «البربر» وهم السكان الأصليون، **والقسم الثاني** يمثله «العرب» وهم «غزاة محتلون اغتصبوا الأرض الجزائرية، بالقوة والعنف، أي بالحرب. ويقرر الدكتور عثمان سعدي بأن الأطروحة الفرنسية بخصوص العرق تقول بأن:

«البربر من أصل أوروبي آري هاجروا من أوروبا واستوطنوا شمال أفريقيا».

أي بمعنى أن البربر ليسوا «ساميين». ومن المؤسسات الفرنسية التي روّجت لذلك «الأكاديمية البربرية بفرنسا» و «دائرة المعارف الفرنسية» التي نشرت قبل استقلال الجزائر والقائلة:

«ان البربر ليسوا ساميين مثل العرب... وبأنهم سبقوا العرب على هذه الأرض أي «شمال أفريقيا»، وبأنهم ينسبون عرقياً إلى السكان الذين يعيشون في أوروبا».

ويورد الدكتور سعدي رأياً مناقضاً لدائرة معارف فرنسية أخرى وهي: «يونيفير ساليس» المنشورة بعد استقلال الجزائر:

«أقصر طريق إلى الحقيقة إعادة البربرية إلى أصول حامية ـ سامية التي تجمع في بوتقة واحدة البربرية والمصرية القديمة، والكوشية، والسامية».

وليوضح الأصول العرقية للبربر يورد رأياً للمؤرخ العربي الطبري:

«وعمليق، وهم العمالقة ومنهم البربر وهم بنو ثميلا بن مارب، بن فاران، بن عمرو، بن لوذ، بن سام، بن نوح. ما خلا صنهاجة وكتامة فإنما هم بنو فريقيش بن قيس بن صيفي بن سبأ».

وفي مكان آخر يؤكد الطبري بأن البربر انحدروا من الجزيرة العربية:

«وزعم هشام بن محمد الكلبي أن أفريقيش بن قيس بن صيفي بن سبأ بن كعب بن زيد بن حمير بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان، هم متوجهاً إلى أفريقيا فاحتملهم حتى سواحل الشام حتى أتى بهم أفريقيا فافتتحها وقتل ملكها جرجرا، وأسكنها البقية التي كانت بقيت من الكنعانيين الذين احتملهم معه إلى سواحل الشام».

أمـا المؤرخ الآخر الذي استند اليه الدكتور سعدي، فهو «وليم لانغر» الاميركي القائل بخصوص أصول البربر:

«وانتشر فرع من عناصر البحر المتوسط والصحراء، الطويلة الرؤوس وأقاربهم من العرب والبربر وغيرهم في جنوب أوروبا وشمال أفريقيا والشرق الأدنى».

أما ابن خلدون، فإنه يعيد أصول البربر إلى الشام:

«وكان بين بني فلسطين وبين بني اسرائيل حروب كثيرة، وكان بالشام كثير من البربر اخوانهم، ومن سائر أولاد كنعان يضاهونهم فيها، ودثرت أمة فلسطين وكنعان وشعوبها لهذا العهد، ولم يبق إلا البربر».

ولكي يدعم الدكتور سعدي أطروحته، يبرز أن بعض المؤرخين يؤكدون:

«بأن الأسرتين المصريتين الفرعونيتين الثانية والعشرين والثالثة والعشرين كانتا بربريتين، وهما من الأسر الكبيرة التي حكمت مصر القـديمـة. وهـذا يعتبـر دليـلاً واضحـاً على التفـاعـل المـوجود بين البربروقدماء المصريين».

الحرف العربي	الحرف البربري
أ	I
ب	B
ج	٨
د	]
ز	I
ي	Z
ت	Z
ط	H
ك	١٦
ل	١١
م	⊓
ن	و
س	3
ق	و
ش	W

وفضلاً عن ذلك، فإنه يرى:

«بأن البربر اندمجواوتفاعلوا مع الفينيقيين واعتبروا أنفسهم دائماً أنهم والفينيقيين من أصل واحد، يتحالفون معهم ضد الرومان، وأن قرطاجنة كانت تعتبر امبراطورية مشرقية أفريقية في جنوب المتوسط، في مواجهة امبراطورية روما شمال البحر، وأن الوطنية المغربية في ذلك الوقت كانت تتمثل في التحالف مع قرطاجنة ضد روما. ومن هذا المنطلق، فإن «سيفاكس» رئيس مملكة مازيسيلا وزوج صفنان بعل ابنة هزد روبال ـ حليف قرطاجنة ـ هو الوطني الذي ناضل وحارب دفاعاً عن الامبراطورية الشمال الأفريقية «قرطاجنة» ضد الامبراطورية المستعمرة الأجنبية الغربية «روما»».

وبالمقابل يعيد الدكتور سعدي عدم تفاعل البربر مع الرومان والفندال والبيزنطيين إلى تضاربهم العرقي والحضاري، إذ:

«لم ترضخ القبائل البربرية للرومان، بل استمرت في تمردها ضدهم. فالحضارة الرومانيةلم تدمج في بوتقتها البربر، كما أن الحضارة الرومانية لم تؤثر سوى على قلة قليلة جداً من المغاربة».

وفيما يتعلق بموقف كسيلة ضد عقبة بن نافع، والكاهنة ضد الفتح العربي الإسلامي، فإن تمرد الأول يرجح إلى المعاملة السيئة التي عامله بها عقبة بن نافع حيث انتقده عليها «أبو المهاجر»:

«أصلح الله الأمير. ما هذا الذي صنعت؟ كان رسول الله صلى الله عليه وسلم، يستألف جبابرة العرب كالأقرع بن حابس التميمي، وعتيبة بن حصن، وأنت تجيء إلى رجل هو خيار قومه في دار عزه قريب عهد بالكفر، فتفسد قلبه. توثق من الرجل فإني أخاف فتكه».

ان عقبة بن نافع لم يتوقف عند إهانة القائد البربري كسيلة إنما ارتكب خطأ آخر، وذلك باستفزازه لـ:

«قبيلة أوربة فغزاها... دون أن ترتكب أمراً تستحق عليه هذا الغزو ونصحه أبو المهاجر دينار أن قبيلة أوربة البرانسية أسلمت بإسلام

كسيلة وليس هناك ما يدعو إلى غزوها، فأبى عقبة أن ينتصح».

وهنـا تمـرّد كسيلة وحارب عقبة فقتله. أما تمرّد الكاهنة فيفسره الدكتور عثمان سعدي بأنه تم نتيجة عدم معرفة الكاهنة لأخلاق العرب المسلمين الفاتحين، بحيث ظنت بأنهم لا يختلفون عن الغزاة المستبدين السابقين من رومان وفندال وبيزنطيين.

تلك هي أبرز النقاط التي تعرض لها المؤلف ليؤكد عروبة الجزائر عرقياً وحضارياً، وليزيل اللبس عن تمرّد كل من كسيلة والكاهنة ضد الفتح العربي الاسلامي الذي لم يكن، حسب وجهة نظره، إلا صداماً بين أشخاص، ونتيجة ممارسات أخلاقية سلبية.

ويهمني في البداية، أن أسجل مجموعة من الملاحظات:

١ ـ كتاب الدكتور عثمان سعدي نشر في فترة حاسمة من تاريخ الجزائر، ألا وهي فترة ما بعد الاستقلال التي طرحت فيها مسألة الهوية الوطنية، خصوصاً أثناء مناقشات الميثاق الوطني الأول والثاني وملفات السياسة الثقافية، والاعلامية، والأسرة، وأثناء طرح شعار: «إعادة كتابة تاريخ ثورة أول نوفمبر [تشرين الثاني] ١٩٥٤»، إذ تميزت هذه الفترة، إلى جانب فترة تطبيق ما سمي بـ «الثورة الزراعية»، بظهور تيارات بعضها يدعو إلى التعريب الفوري للبلاد، وبعضها يدعو إلى الفرانكوفونية، وتيار آخر يدعو إلى البربرية، ووجد تيار آخر يرى الحل في قبض العصا من الوسط، وذلك ببناء تركيبة توفيقية ترضي هذه الاتجاهات كافة حفاظاً على الوحدة الوطنية. ان المتتبع للحياة السياسة الجزائرية منذ الاستقلال سوف يكتشف أن لهذه التيارات ذات الطابع الثقافي أطروحات سياسية أيديولوجية تتعلق بخيار البلاد. إذ نجد في الخارطة السياسية على مستوى خطاب السلطة

وعلى مستوى القاعدة الشعبية، بروز كل من التيار الاشتراكي، والوطني، والليبيرالي، والإسلامي، وهي كلها تبحث عن نفسها، وعمّا يمكن تسميته بالحل الملائم لمستقبل الجزائر، وهي لا تزال إلى يومنا هذا في خلاف مستمر، يتخذ أحياناً طابع العنف.

كما لم يحلل كتاب الدكتور عثمان سعدي بقدر كاف ومفصّل مضمون الخطاب الثقافي ـ السياسي ـ الأيديولوجي لكل تيار، مع تشريح أبرز قادة هذه التيارات، بل أكتفي بالاشارة إلى المشكلة، ولم يشخّصها عن طريق ضرب الأمثلة الملموسة كما هي في الواقع اليومي، ولم يحدثنا عن أفراد التيار الذي ينظر الى الفتح العربي الاسلامي على أنه غزو عسكري مقنع بقناع الحضارة (اللغة ـ الدين). كما أنه لم يفعل الشيء نفسه بخصوص التيار الفرانكوفوني الذي ما فتىء يحقق انتصارات مادية ومعنوية متتالية على صعيد الاعلام والنشر والادارة.

٢ ـ عند تطرقه للنزعة البربرية، اكتفى بمعطيات الحاضر الجزائري، وبتأثيرات الاحتلال الفرنسي، إذ لم يربط بروز هذه النزعة بالتيارات الانعزالية التي تشهدها الأقطار العربية. كما أنه لم يدرس النزعة البربرية التي رافقت الحركة الوطنية الجزائرية. انه من البدهي أن نقول، بأن الاستعمار الفرنسي أوجد هذه الفكرة وغذاها وجنّد لها مناصرين جزائريين بتطبيق أسلوبي الترغيب والترهيب.

في كتاب المؤرخ الجزائري المعروف «أحمد حربي»، نجد أن فترة مصالي الحاج كانت مسرحاً لتطور النزعة البربرية. فالمصالية «نسبة إلى مصالي الحاج»:

«كانت تبالغ إذاً في تقدير وحدة الجزائر الثقافية ولا تأخذ الوقائع بالحسبان. فإذا اقتصرنا على المزاب والقبائل فلا يمكن نكران فرادتهما، وتصبح الخصوصية أكثر حدة أيضاً في القبائل الكبرى، المنطقة الريفية المتقوقعة في موقف دفاعي ومنغلق على ذاته. وقد تضخم الشعور بالانتماء الاقليمي مع الاستعمار واتخذ مضموناً جديداً».

هذا يعني أن محمد حربي على نقيض الدكتور عثمان سعدي الذي لم يشر إلى فرادة هذه المناطقة المسماة بالبربرية، ولم يعترف بالتعددية الثقافية في الجزائر ماضياً وحاضراً. وهذه النقطة المختلف عليها سنناقشها فيما بعد.

يقرّ محمد حربي:

«بأن الشعور بالانتماء الاقليمي يزداد، وابن القبائل (البربري) الذي كان وطنياً بمواجهة الفرنسيين، راح يكتشف نزعته الاقليمية حيال الجزائريين الذين يتكلمون العربية، حتى وإن بقي وحدوياً بقوة الأشياء، فإلى الفروق المحسوسة جداً في نمط الحياة والعادات من أقليم إلى آخر في البلد.. يضاف في القبائل واقع اللغة، مقاومة النطق البربري للتعريب ووجود أدب شفوي شديد الحيوية».

ويضيف محمد حربي ليعطي حجته مصداقية تاريخية:

«ان الحزب الشيوعي الجزائري يعترف بالفرادة البربرية حتى إذا وضعها، خطأ، على قدم المساواة مع فرادة الأقلية الأوروبية».

ويبرز أن النزعة البربرية الحالية ما هي إلا استمرار تاريخي للصراعات البربرية ـ العربية التي عرفتها الحركة الوطنية قبل الاستقلال. هل تشكلت الحركة البربرية ككتل داخل حزب الشعب الجزائري لتطور فيه سياسة متفقاً عليها على كل المستويات؟ هذا السؤال أجاب عنه مصالي الحاج بقوله:

«بفضل تكتل الأمين دباغين وبوده، كان ذوو النزعة البربرية يدخلون،

كباراً وصغاراً، الى جسم الحزب، الى كل المواقع فيه تقريباً، كجرثومة تدخل جسماً قد ضعف. تنقلوا بسهولة وذهبوا هكذا يزرعون الجرثومة في فرنسا.. كانوا لفترة من الزمن سادة الحزب [أي حزب الشعب الجزائري]».

يتبين من خلال أطروحة محمد حربي، أن للبربر فرادة ثقافية ـ لغوية، من جهة، ومن جهة تالية أن الحركة الوطنية لم تخل من صراعات بين العرب والبربر. ولكن محمد حربي لم يرجع الخلاف إلى سبب حضاري جوهري، إنما أرجعه إلى خلافات في تصور العمل السياسي لضمان استقلال البلاد. ونتيجة لذلك، فإن ما سماه بالنزعة البربرية في مواجهة التعريب بعد الاستقلال ليس من الحقيقة في شيء. ان التعريب في الجزائر لم يحاربه البربر سواءً كتيار منظّم، أو كجماهير شعبية متشبعة بالدين الاسلامي وبالعروبة كحضارة، إنما حاربه التيار الفرانكوفوني الذي يضم أفراداً من البربر والعرب، ليس فقط من أجل الحفاظ على الثقافة الفرنسية كمجرد ثقافة، إنما للحفاظ على مورد الرزق، وضمان الاستمرار في مناصب الحل والربط والتأثير اليومي المباشر. والدليل على ذلك، أن صفوة المثقفين المعرّبين في الجزائر أغلبهم من المناطق المسماة بالبربرية.

ان نموذج الدكتور عثمان سعدي، ونموذج السيد محمد حربي، يمكن من خلالهما دراسة الأزمة الثقافية في الجزائر. فالدكتور عثمان سعدي لا يعترف بالتعددية الثقافية ـ اللغوية في الجزائر، بحجة أن البربر والعرب انحدروا من أرومة واحدة. لنسلم جدلاً أن العرب والبربر من أصل واحد تاريخياً. فهذا لا يلغي التعدد الثقافي ـ اللغوي القائم، والذي فرضته قرون من عزلة منطقة شمال أفريقيا لأسباب مختلفة، منها الاحتلالات الاستعمارية الأوروبية. ثم انه قبل وخلال هذه القرون، حافظت هذه المنطقة على لغتها وعاداتها وتقاليدها كقوة ذاتية تاريخية في مواجهة لغة وثقافة

المحتلين الأوروبيين. ولعل أكبر خلاف بين الفتح العربي الإسلامي والغزو الأجنبي، يتلخص في أن الفتح الإسلامي لم يحارب الثقافة واللغة السائدتين في الجزائر أو في غيرها من البلدان التي عرفت الحضارة العربية الإسلامية، كما فعلت الاحتلالات الغربية. اننا لم نسمع عن حروب ثقافية ـ لغوية شنّها المسلمون الفاتحون ضد لغات وثقافات البلدان التي تعرضت للفتح، لأن قوة الإسلام تتمثل في حفاظه على كل اللغات والثقافات التي وجدها حيثما وصل. ولعل استمرار اللغة البربرية في الجزائر طوال ١٤ قرناً والى الآن، أوضح دليل على ذلك، إن حل المشكلة اللغوية في الجزائر لا يتم بإلغاء البربرية، إنما بتوفير الظروف لها لتنمو وتتطور لتصبح لغة بكل معنى الكلمة، شرط أن يتم الحفاظ على اللغة العربية كلغة رسمية للبلاد، ودون أن يتحول مطلب اللغة البربرية وأدبها وفنونها إلى حجة لترسيخ التفرقة والعشائرية وتقسيم البلاد إلى دويلات مجهرية، وعزلها عن المحيط العربي، ومحاربة الوحدة العربية التي هي الحل التاريخي ـ الحضاري الحقيقي لمشاكلنا المزمنة. أؤكد على ضرورة إيجاد حل لمشكلة اللغة البربرية عملاً بالتجارب الدولية التي قدمت نتائج باهرة كالتجربتين السوفياتية والتشيكوسلوفاكية، حتى نضع حداً للتيارات الانعزالية، ونكشفها أمام الملأ. وأعتقد أن الطريق إلى مثل هذا الحل لا يتم بإنكار التراث اللغوي البربري كما حصل عند الدكتور عثمان سعدي، الذي يتأرجح بين الاعتراف بالحروف البربرية حيناً ونفيها حيناً آخر. يقول في صفحة ١٥ :

> «بما أن البربرية ليست لها حروف، فقد أعاروها [أي الفرنسيون] الحروف اللاتينية، بل وبلغت بهم الجرأة إلى إصدار مجلة أدبية بالقبائلية».

وفي صفحة ٤٣ من الكتاب نفسه يورد الحروف البربرية. ولعل القارىء يلاحظ معي التناقض في أطروحات المؤلف بخصوص اللغة البربرية.

أمـا النقـطة التي أود منـاقشتها فهي تتعلق بالأصول البربرية وقضية اللغة. مما لا شك فيه، أن لا أحد يستطيع تحدي الانتماء العـرقي للشعب الجـزائـري ككل، لأن الجزائر تعرضت لغزوات الشعوب المختلفة، منها الأوروبية والآسيوية، فضلاً عن الهجرات البشرية القديمة التي لم تدرس دراسة علمية كافية لتبين متى تمّت، ومـا هي الظروف المنـاخيـة والتاريخية التي تسببت فيها، ومن البـدهي أن الاختـلاط قد حصـل بين السكـان الأصليين وبين الشعوب الغازية والمهاجرة على مدى قرون من الزمن، ثم ان فكرة إعـادة الشعب الجـزائـري كله إلى أصول سامية ـ حامية، غير صحيحة، إذ لا يمكن اعتبار بقايا الأتراك والرومان والبيزنطيين مثـلاً ساميـين. كمـا أن حجة «الأصل الواحد» لا تلغي التنوع اللغوي، إذ ان اليهود ينتمون الى شجرة العرب نفسها، وعلى الرغم من ذلك، فإن لهم لغتهم العبرية المختلفة. والأمر نفسه ينطبق على الأتراك والأرمن. وهنا نقول بأن اللجوء إلى «العرق» كأساس لبناء الوحدة أو تجديدها يدخلنا في نقاش بيزنطي لا ينتهي.

إن المقيـاس للوحدة الوطنية هو الحضارة العربية الإسلامية في تضامنها وتداخلها مع التراث الثقافي واللغوي، الذي وجده الفتح الإسـلامي قائمـاً وحيـاً ومـواجهـاً بقوة لكل محاولات الاحتلال والتنصـير والتغـريب (نسبـة إلى الغرب). وهذه المسألة لا تحل بالتنكـر لهـذا التراث أو تهميشه. ان الوحدة الحقيقية تفرضها الديمقـراطيـة والتسـامـح الحضـاري الخـلاق. أؤكـد على الديمقراطية لأن محاولة الدكتور عثمان سعدي نفي فرادة اللغة البربرية، تشبه تماماً أفكار كاتب ياسين التي تنكر التمازج العرقي في الجزائر، فكل منهما يذهب إلى أقصى التطرف. فالدكتور عثمان سعدي يطلق على اللغة البربرية والثقافة البربرية مصطلح «الثقافة الشعبيـة» أو «التـراث الشعبي»، على نحـو يعني أن مصـطلح «الشعبية» أو «الشعبي» يشير إلى تراث ساذج من الدرجة الثانية

أو الثـالثـة، مهمته فولكلورية بحتة، حيث انه يستبعد أن يكون أساساً من الأسس الحضارية. وهنا يكمن الخطأ في وضع «التراث الشعبي» في المـرتبـة السفلى، والنظر إليه على أنه دون مستوى الثقافة الأكاديمية أي ثقافة النخبة. فمن المفضل أن يتم النقاش حول مضمـون التراث الشعبي ومدى قابليته للتجدد ومضاعفة حياته وحياتنا، ومثل هذه المناقشة الميدانية نفتقدها عبر صفحات كتـاب: «عـروبـة الجـزائـر عبر التاريخ»، حيث لا نجده يدرس بالتفصيل الدقيق عناصر ما سماه بالتراث الشعبي، سواء تراث ما قبل المرحلة الإسلامية أم تراث ما بعدها، حتى نتعرف على أوجه التشابه وأوجه الاختلاف.

إن كتـاب ليـلى قريش مثـلاً: «القصـة الجزائرية ذات الأصول العربية»، يمكن اعتباره محاولة على طريق الدراسة المقارنة للتراث الشعبي، والبحث عن الأصول في حقل القصة الشفوية المروية. والأمر نفسه ينطبق على الدراسة الأكاديمية التي أعدها الباحث الجـزائـري عبـد الحميـد بورايـو تحت إشراف الدكتورة نبيلة إبراهيم، حول القصة الشعبية في الجنوب الجزائري.

هنـاك ثلاثـة محاور أخرى باقية في كتاب: «عروبة الجزائر عبر التاريخ»، وهي:

١ ـ البعدان الوطني والقومي للثقافة الجزائرية.
٢ ـ حوار حول مقومات الشخصية الوطنية الجزائرية.
٣ ـ دور الشعر الجزائري في بث الوعي القومي. وهو ما سنناقشه لاحقاً.

في فصل: «الأصول العربية للبربر»، بذل الدكتور عثمان سعدي محـاولات كثيرة للبرهنة بأن اللغة البربرية تعود إلى أصل عربي سامي ـ حامي، وليست لها أي علاقة بالأصول الأثنية ـ اللغوية

الأوروبية، وهنا استند إلى مجموعة من الآراء منها رأي لانغر:

«وتتصل اللغة المصرية القديمة باللغات السامية ولغات البربر بأصل واحد».

ورأي دائرة معارف «يونيفرساليس»:

«أكثر طريق مؤكد إلى الحقيقة هو نسبة اللغة البربرية إلى أصول حامية ـ سامية التي تجمع في بوتقة واحدة البربرية والمصرية القديمة، والكوشية والسامية».

ورأي غوستاف لوبون:

«ان لغة البربر العريقة في القدم يحتمل أن تكون مشتقة من الفينيقية».

وأورد المؤلف رأياً مهماً للمستشرق الألماني روسلر:

«ان اللغة النوميدية لغة سامية، انفصلت عن اللغات السامية في الشرق في مرحلة مغرقة في القدم، ثم تطورت بعد ذلك في اتجاه خاص جعلها تبدو مختلفة عن باقي اللغات السامية».

وبعد تقديم حصيلة الآراء المختلفة، انتقل المؤلف الى دراسة أوجه التشابه بين الحروف البربرية والأبجديات الشرقية الأخرى، وأثبت جدولاً أعدّه الدكتور ربحي كمال، مدرّس اللغات القديمة في جامعة دمشق.

وذلك ليقنع القراء بأن اللغة البربرية ليست فريدة من نوعها. لكن هذه الأطروحة نفسها تتناقض مع العلم، لأن أغلب اللغات في العالم تدين بشكل أو بآخر للغات أخرى سبقتها أو انشقت عنها وصارت لها استقلاليتها فيما بعد، ثم ان عملية إعادة بعض الكلمات البربرية إلى أصولها العربية، لا يمكن أن تكون حجة

الحرف العربي	الحرف البربري	التفسير
أ	I	يشبه السرياني واليعقوبي والحميري
ب	B	يشبه اليوناني القديم
ج	٨	يشبه الفارسي القديم والفينيقي والآرامي
د	]	يشبه العربي الى حد ما
ز	ا	يشبه المسند الحميري والآرامي واليوناني القديم إلى حد ما
ي	Z	يشبه الفينيقي والآرامي واليوناني القديم والانباري والكندي والنبطي
ك	١٦	يشبه النبطي إلى حد ما
ل	II	يشبه الحميري أو الانباري
م	∩	يشبه المسند الحميري
ن	و	يشبه النبطي والسرياني والصفوي واللحياني
س	3	يشبه اليوناني القديم والفينيقي
ق	و	يشبه الآرامي القديم والفينيقي والنبطي والسرياني والثمودي واللحياني
ش	W	يشبه المصري القديم والفينيقي والحميري والآرامي القديم والصفوي والثمودي واللحياني والحبشي والكنعاني
ت	X	يشبه الفينيقي والحميري والآرامي القديم والصفوي والثمودي واللحياني
ط	H	يشبه الفينيقي والثمودي

لنفي وجود اللغة البربرية التي يتكلمها أكثر من ١٠ ملايين مواطن جزائري منذ قرون. فالكل يعرف بأن أكثر من ٧٠٪ من مفردات اللغة الإنكليزية مشتركة مع اللغة الفرنسية، أما النسبة الباقية فهي مشتركة مع اللغة الألمانية وغيرها من اللغات، منها اللغة العربية، لكن وضعية اللغة الانكليزية هذه لم تؤد الى موتها، أو إلى مطالبة المتشبثين باللغة اللاتينية «الأصل» بمحوها أو تهميشها، باعتبار أن اللاتينية «الأصل» أفضل من الفرع وأجدر منها بالبقاء. كما أن الانتشار الساحق للغة الانكليزية نفسها في المملكة البريطانية وفي العالم بأسره لم يتم عن طريق إصدار أمر بقتل كل من اللغات: (غايليكGaelic ، الولشية Welsh ، الأيرش غايليك Irish Gaelic ، والكورنيش LanguageCornish) المتداولة إلى يومنا في بريطانيا. فاللغة الولشية (Welsh) مثلاً ليست مجرد لغة التخاطب، إنما هي لغة المدرسة والصحافة والأدب والفنون، وهذا التعدد اللغوي لم يشكل خطراً أمام اللغة الانكليزية التي هي لغة المملكة البريطانية. والأمر نفسه ينطبق على التعدد اللغوي في الاتحاد السوفياتي، حيث تتمتع كل اللغات هناك بالاحترام، وتجد لنفسها مكانة في المنظومة التربوية، وفي حقول الأدب والثقافة والفنون والسياسة، وهي تعامل كلغات إبداع وتعبير عن الاتحاد السوفياتي المتعدد القوميات، وليس كمجرد لهجات تقمع أو ينتظر منها أن تنقرض في حقبة من الحقب. كما تعد التجربة اليوغوسلافية في مجال التعدد اللغوي من بين التجارب المعتبرة والجديرة بالتأمل والدراسة والاستلهام.

أشرت باقتضاب شديد إلى هذه التجارب التي ينبغي علينا دراستها دراسة ميدانية، لأن دراسة الدكتور عثمان سعدي للغة البربرية ومقارنتها باللغات السامية والحامية تنطوي على نظرة استخفاف باللغة البربرية. وبتعبير أدق، فإن الدكتور عثمان سعدي يريد أن يقول بأن إلغاء البربرية لا يسمن ولا يغني من جوع، طالما أنها

مجرد فرع من اللغة العربية الأصل التي هي لغة الدولة في البلاد. ان الدكتور عثمان سعدي لم يصرّح بهذا الموقف كامل التصريح، انما يُستنتج من الإلحاح على أنها لغة ثانوية وفي أغلب الأحيان ينفي عنها صفة اللغة ويطلق عليها اسم «اللهجة»، علماً بأن ثمة فرقاً أساسياً بين اللهجة واللغة. وبالتالي، أريد أن أكرر بأن اللغة العربية طوال تاريخها لم تتطور على حساب إلغاء اللغات الأخرى، إذ ان ميزة الحضارة العربية الاسلامية تتأتى من كونها حافظت على اللغـات والثقافات التي وجدتها حيثما وصل مدّها في أوروبا وآسيا وأفريقيا، وهكذا كان الإيمان بالله والالتزام بالأخلاق العالية مركز اهتمام الفتوحات الاسلامية: «لا فرق بين عربي وعجمي إلا بالتقوى». نعم، هنالك بعض التصرفات السلبية المخالفة للاسلام ارتكبها بعض الفاتحين، ولكنها لا تسجل على الحضارة العربية الاسـلاميـة، إنما ينبغي أن تسجل على أفراد لم يلتزموا بجوهر الاسـلام. ونتيجـة لذلك، فإن العروبة باعتبارها بعداً من أبعاد الاسـلام لا تنبني على العرق أو اللغة، إنما تنبني على مضمون الاسـلام كقوة روحية عظيمة ضد كل أشكال التخلف والرجعية والاستغلال في كل مكان وزمان. إن الاسلام لم يلغ اللغة التركية، أو الأرمنية، أو الهندية، أو الاسبانية، أو الاغريقية، أو البربرية، بل صانهـا وعبـأهـا بإشعاع روحي جديد، وطرح عليها مهمات ومسؤوليات اجتماعية واقتصادية وفلسفية تتميز بالحرية والعدالة.

من بين مشاكل الثقافة العربية الاسلامية المعاصرة، أن نظرة قطاع من أهلها إلى القضايا التي يتعاملون معها، ومنها قضية اللغات، تشبه كثيراً نظرة المستشرقين ذوي الأيديولوجية الرأسمالية. وهذا النوع من الاستشراق المحليّ أكثر خطورة من الاستشراق الأجنبي. أقـول ذلك لأن الحـل الوحيـد لمشكـلاتنا الثقافية ـ اللغوية هو الديمقراطـية، ووضـع شعار ماوتسي تونـغ القائل: «دع ألف زهرة

تتفتـح» محل تطبيق وممارسة، طالما أن «الألف زهرة»هذه ليست دخيلة أو مفـروضة علينا بقوة السلاح، إنما هي جزء من نسيج الحقل «الوطني»، أو الحقل «القومي العربي» الشاسع والمتنوع.

أعتقـد أن الاتجاه البربري الانعزالي يجد المصداقية والعزاء في أطروحات بعض المثقفين المعربين الجزائريين، الذين ينظرون الى اللغة البربرية باستخفاف وهم في أعماقهم يرفضونها كل الرفض. وفي ضوء هذه الأطروحات، يحاول الاتجاه البربري أن يتمرّد باسم الأصـالة، وصيـانـة الشخصيـة، والمحافظة على بعديها الثقافي واللغوي، وهكذا يقابل النفي بالنفي. فيؤكد في أدبياته بأن الفتح العـربي الاسـلامي غزو كأي غزو روماني أو فندالي، وأن اللغة العـربيـة كانت لغة هذا الغزو، ويرى أن التحرر الثقافي مشروط بالتحرر اللغوي. ان الاتجاه المعرّب السلفوي المتحجر، أثّر سلبياً في تغيير كثير من المواقف الايجابية لمثقفين جزائريين كانوا يؤمنون باللغة العربية إيماناً راسخاً. لقد قال كاتب ياسين مرة:

«ان تعريب الجزائر فعل شرعي، لأن العربية كانت لسان الجزائري عصوراً طويلة حتى غدت لغته الأم، وقلما نجد بربرياً لا يتحدث العربية العامية. ولكن لنفس هذا السبب ومنذ الاستعمار الفرنسي في عام ١٨٣٠، نجد أيضاً من البربر ومن العرب من يتكلمون باللسان الفرنسي»[١].

وقال أيضاً:

«ان الجزائر واحدة قابلة أن تكون عربية أو فرنسية أو بربرية... أما الآن فتغلب عليها اللغة الفرنسية، ولذلك ينبغي العودة إلى الينابيع، الى اللغة العربية التي سبقت هذه المرحلة.. مرحلة الوجود الفرنسي في الجزائر»[٢].

---

(١) من حديث لكاتب ياسين، كتاب ثقافتنا بين الأصالة والمعاصرة، جلال العشري.

(٢) المرجع السابق.

إن المقارن لمواقف كاتب ياسين إبان فترة الاحتلال الفرنسي من اللغـة العربية ومواقفه الحالية، يجد فرقاً كبيراً وتراجعاً ملحوظاً، يقول في حوار نشرته مجلة «اليوم السابع» الصادرة في باريس:

«هناك تعتيم على التاريخ. الجزائر بلد هو بلا شك إسلامي. لقد أسلمنا نحن الجزائريين، إلا أننا لم نستعرب جميعاً. ثم ما هي هذه العربية التي يقدمونها لنا في الجزائر؟ اذهب يا صديقي واستمع إلى نشرات الأنباء في المذياع والتلفاز: عربية عتيقة، مبالغ في «تعتيقها» إلى درجة بعيدة، وهي أنأى ما تكون عن الوضوح الملموس في عربية العراقيين والمصريين واللبنانيين... إلخ، لغة بلاغية بائدة، لا يفهمها حتى المثقفون»[٣].

ان تأمل الآراء السابقة لكاتب ياسين ـ الذي يعتبر من دعاة التيار البـربري إضافة إلى مولود معمري وأيت أحمد الحسين وأسماء أخـرى غير مشهورة ـ يكتشف أن الحماس للغة العربية أصبح أقـل، ان لم نقـل انعـدم كليـاً، وأصبح الحماس للهجة العربية الدارجة واللغة البربريّة، هذا على الصعيد اللغوي. أما على صعيد الانتمـاء، فإن كاتب ياسـين وأفـراد الاتجـاه البـربري يؤمنون بإسلامية الجزائر دون عروبتها، لذا، فإنهم يلحون على بربريتها المتفردة. صحيح أن الموقف الاثني لكاتب ياسين ليس جديداً، إنما يعود في الأصل الى مرحلة الكفاح المسلح، أي أننا نجده واضحاً في روايتـه الشهـيرة: «نجمـة»، ولكن الجـديد في موقف ياسين هو ما يتعلق باللغـة وليس العـرق. قلت سابقاً، بأن الاتجاه المعرّب السلفوي يعد عاملاً من العوامل التي ساهمت في تشكيل مواقف ياسين ومولود معمري وآخرين، منها مثلاً موقف الكاتب الجزائري الدكتور عبد المالك مرتاض، الذي قال في حوار أجرته معه جريدة «القبس»:

(٣) حديث لكاتب ياسين ـ مجلة **اليوم السابع**، ١٣ نيسان/أبريل ١٩٨٧.

«هناك لهجات شعبية وهنالك لغة للثقافة. وهذا أمر موجود حتى في فرنسا ذاتها. منذ سنتين ذهبت الى استراسبورغ كأستاذ، وضللت الطريق لأنني لا أعرف المدينة. خاطبت ساعي بريد فلم أفهم عليه ما يقول. كان السبب أن هناك منطقة في بلاد استراسبورغ لها لهجة خاصة، ولها صحفها الخاصةوما إلى ذلك، ولكن لا أحد يرقى بهذه اللهجة إلى أن تحل محل اللغة الفرنسية، أو أن تصبح هذه اللهجة أداة من أجل الانفصال عن الدولة الفرنسية والوطن الفرنسي»[٤].

فالدكتور مرتاض يعترف بوجود لغة للثقافة، ولهجة لأمور لا علاقة لها بالثقافة. فالثقافة في مفهوم الدكتور مرتاض، تعني إذاً الكتابة المطبوعة والمنشورة باللغة العربية الفصحى فقط. وهنا يهمل دور اللغة الفرنسية في الانتاج الثقافي خلال مرحلتي الكفاح المسلح والاستقلال، إلى جانب أن قطاعاً واسعاً من العائلات الجزائرية تتحرك وفق أخلاقيات الثقافة الفرنسية. كما أن تجريد «اللهجة الشعبية» من العطاء الثقافي سيؤدي إلى تقسيم المواطنين إلى مواطنين لهم ثقافة ومواطنين ليست لهم ثقافة. وهنا يربط الدكتور مرتاض بشكل غير مباشر الثقافة والحضارة بالنخبة المتعلمة التي تمارس الكتابة، وينفيهما عن الشرائح الاجتماعية التي تتكلم لغة ما ولا تكتبها رغم وجود حروفها، وذلك لأسباب تاريخية معروفة لا تتعلق باللغة نفسها، إنما تتعلق بتوالي الاحتلالات الاستعمارية على مدى قرون طويلة. ان اطلاق اسم لهجة على «البربرية» التي تملك حروفاً وعمقاً تاريخياً يعود الى آلاف السنين قلب للحقيقة من جهة، ومنح فرصة للاتجاه البربري الانعزالي أن يقرن الدعوة اللغوية ـ الثقافية بالاستقلال السياسي من جهة أخرى. وفي هذا تكمن الخطورة فعلاً، وتتحدد المسؤوليات التاريخية. إذا كانت فرنسا أسست الأكاديمية البربرية في باريس لأغراض غير ثقافية،

(٤) حديث للكاتب الدكتور عبد المالك مرتاض ـ جريدة **القبس**، ١٠/٩/١٩٨٦، عدد ٤٦٩.

فدورنـا نحن هو سحب البساط من تحت قدميها وتأسيس مركز للدراسات البربرية بالجزائر لأغراض ثقافية حضارية، يشرف عليه الجزائريون بمساهمة علماء اللغات كافة في المشرق العربي وبلدان أجنبية أخرى.

وفي الحوار عينه، يطلق الدكتور مرتاض أحكاماً قيّمة تتعلق بالعرق، وهي في النهاية تخدم شعار العرقية الذي رفعته فرنسا، ويحاول الانعزاليون الآن إيجاد مصداقية له. يقول الدكتور مرتاض:

«ان الأندلس لم يفتحها المشرق. لقد فتحها المغرب. موسى بن نصير جزائري. وطارق بن زياد من أصل جزائري أيضاً. وطارق بن زياد بالذات ليس «عربياً». كان يطلق على أمثاله الموالي»[٥].

وحسب الدكتور مرتاض، فإن موسى بن نصير باعتباره جزائرياً مثل طارق بن زياد ليس «عربياً» أيضاً.

وهـذا يعني أن الدكتور مرتاض يعترف بوجود العنصر البربري المختلف عرقيـاً عن العنصر العـربي في الجـزائر. وهذه النظرية تتنـاقض تناقضاً أساسياً مع أطروحات الدكتور عثمان سعدي التي تقول بأن أصل البربر يعود إلى فلسطين واليمن، أي يعود إلى الأصـل العـربي. ويـؤكد الدكتور مرتاض هذه الثنائية العرقية (البربر ـ العرب) في الجزائر بقوله:

«محمد البشير الابراهيمي، من نواحي سطيف، وكان من أكبر علمائنا، كان امازيغياً أيضاً ولكنه لا يقل عن عبد الحميد بن باديس دفاعاً عن عروبة الجزائر. أكبر العلماء الجزائريين الذين يدافعون عن اللغة العربية، وعن العروبة، هم من أصل أمازيغي»[٦].

ان الدفـاع عن العروبة واللغة العربية شيء، والانتماء إلى أصل

(٥) المرجع السابق.
(٦) المرجع السابق.

واحد شيء آخر، وهذا غير واضح عند الدكتور مرتاض. ان الأرمني والجرجي والكازاخي يدافعون عن الايديولوجية وعن الوحدة «السوفياتية»، ولكنهم لا يقبلون بالروسيين.

أعتقد أن أغلبية المثقفين الجزائريين غير واضحين بخصوص مسألة العرق واللغة، وهذه المسألة ليست بسيطة، أو وقتية، إنما تدخل فعلاً في صميم القضايا الكبرى التي تواجه الجزائر، وفي مقدمتها إعادة كتابة تاريخ كفاحها المسلح وتاريخها الحضاري، فإذا كانت الدولة الفرنسية قد سمحت لمنطقة في بلاد استراسبورغ أن تصدر الصحف بلغتها أو لهجتها، كما يحلو للدكتور مرتاض أن يسميها، فلماذا لا يسمح للبربر أن يصدروا صحفاً بالبربرية، وأن يعالجوا مواضيع مسرحية وينشروا كتباً باللغة البربرية؟ صحيح أن للبربر قناة إذاعية، وحق التحدث بالبربرية، غير أن هذه الأمور أصبح ينظر اليها على أنها «امتياز» وليست حقاً طبيعياً. كما أصبح السياسيون يقايضون بها الهدنة والاستمرار في الحكم. ان الوحدة الوطنية لا ينبغي أن تتم بنفي جزء من التراث الروحي الممثل في اللغة والفنون والأدب الشفوي ومجموعة الأعراف والتقاليد، لأن الوحدة الوطنية الحقيقية تتم تحت مظلة الديمقراطية وحرية الابداع المتنوع. لكن هذه الديمقراطية وهذه الحرية لا تعنيان، كما أكدت مراراً، النيل من اللغة العربية التي هي اللغة الأولى في البلاد.

يثير كتاب الدكتور عثمان سعدي[٧] عدداً من القضايا لم يفصّل عنها الحديث كما كان منتظراً. ففي صفحة ٢٠ أشار إلى:

«الجامعة الرومانية المشهورة التي كانت تقع في موقع القرية الجزائرية مداوروش».

---

(٧) **عروبة الجزائر عبر التاريخ** ـ الدكتور عثمان سعدي.

معلقاً بأنها ثاني أكبر جامعة عرفها العالم بعد جامعة روما، لكنه لم يحـدثنا عن برامج هذه الجامعة والمواد التي كانت تدّرس فيها، والفرق بينها وبين الجامعات المعاصرة لها في أنحاء العالم كافة، وفي الوقت نفسه أشار إلى الفيلسوف «تيرتوليان» (الذي عاش في القرن الثالث الميلادي في الجزائر)، دون أن يحلل فلسفته ودون أن يشير إلى أي مرجع علمي موثوق فيه، نتمكن من خلاله من معرفة هذا الفيلسـوف ومـؤلفـاته الفلسفية. وفي صفحة ٢٣، ذكر الدكتور عثمـان سعـدي «ثـورة تراسـا مونـد»، التي قام بها الفلاحون عام ٥٢٣ م ضد الاقطاعيين «الفندال»، والتي سميت بـ «معركة ركـاب الجمـال»، وأدت إلى طرد الفندال من شمال أفريقيا، رغم استعمـارهم الذي دام حوالى قرن. هذا مجمل ما أورده المؤلف بخصوص هذه الثورة التي لا نعرف إلى الآن تفاصيلها، كما أن حديثه عن القديس أوغسطين لم يكن مفصلاً، إذ اتسم بالايجاز والسـطحية. ولعل معالجة الدكتور عثمان سعدي لأفكار الكاتب النوميدي (الجزائري) إيبليوس من أجمل صفحات كتابه، وستبقى حافزاً للباحثين الجزائريين للمضي قدماً لإضاءة هذه الشخصية البارزة والظروف التاريخية التي أفرزتها.

أعتقـد أن كتـاب الدكتـور عثمان سعدي: «عروبة الجزائر عبر التاريخ» من بين أمتع الكتب الجزائرية التي قرأتها إلى الآن، وهو يكشف عن كاتب مؤمن بالعروبة والحضارة العربية، ويوحي بأن مؤلفـه بذل جهـداً كبـيراً في تقصي المـراجـع العلمية، وتصنيف المعلومـات التي سوف تدفـع بالمثقفين والباحثين الجزائريين الى البحث والدراسة لتعميقها والتحقق من علميتها. ومما لا شك فيه، أن محـاولة الدكتـور عثمـان سعـدي هذه مقدمة جادة لدراسة التاريخ الثقافي في الجزائر قديماً وحديثاً.

الفصل السابع

ملاحظات حول المنهج

محمد مصايف

يتميز كتاب الدكتور محمد مصايف «في الثورة والتعريب» بكونه ينقل صورة ما عن المناقشات وردود الفعل التي رافقت محاولات التعريب بعد الاستقلال مباشرة. والتعريب كما نفهمه لا يعني مجرد إحلال اللغة العربية محل اللغة الفرنسية في المنظومة التربوية، والإدارة، وأجهزة الإعلام، والمحيط العام الذي يتحرك فيه الفرد فقط، إنما يعني في العمق تعميق العناصر الثقافية والقيم الأخلاقية التي تكون في مجموعها «الشخصية الوطنية» في صدامها مع ثقافة المستعمر وقيمه الأخلاقية المضادة، مع العمل على منح اللغة العربية المكانة التاريخية اللائقة بها بعد أن حرمت منها على مدى قرن وثلاثين عاماً، وعوملت بعنف ووحشية، ونظر اليها وكأنها أفيون لا بد من قلعه من جذوره للتخلص منه نهائياً. إذاً، فإن مسألة التعريب في الجزائر كانت ولا تزال صعبة، نظراً لعوامل متعددة، على رأسها أن الاستعمار الفرنسي كان استعماراً ثقافياً ـ لغوياً، وفضلاً عن احتلال الأرض. فالمخطط الفرنسي كان يستهدف نشر الجهل في الأرياف والمدن الجزائرية، وكان يرى أن تطبيق سياسة التجهيل هي أفضل طريق للاستحواذ على البلاد وإبقائها تحت حكم الامبراطورية الفرنسية. ونتيجة لذلك، قام بمحاربة التعليم والمساجد والتقاليد الوطنية، وحاول أن يحلّ محلها بنية ثقافية ـ

لغوية ـ إدارية فرنسية كاملة، فضلاً عن محاولة تقسيم الشعب الجزائري باستمالة عائلات معينة، بواسطة منحها الأراضي وتدريس أبنائها اللغة الفرنسية ومكافأتها بامتيازات أخرى، في الوقت الذي جردوا فيه العائلات الجزائرية الموالية للثورة التحريرية من أملاكها، ووقفوا ضد تعليم أبنائها عقاباً لها على مواقفها.

تكمن صعوبة التعريب في الجزائر في أن فرنسا استطاعت عملياً أن تكوّن شرائح اجتماعية جزائرية عديدة مثقفة بالفرنسية، وأن تكون بنية إدارية تعبّر عن أيديولوجيتها وتخدمها خلال وبعد الاستقلال، وهكذا عاملت الجزائر كـ «حقل» لتجريب نظريتها في الإدارة والاقتصاد والثقافة، ونجحت إلى حد كبير في مسعاها، خصوصاً وأن الصراع بعد الاستقلال مباشرة أصبح صراعاً جزائرياً ـ جزائرياً. وفي هذه الأثناء، برز تيار الفرانكوفونية وتيار التعريب. حاول الأول التشبث بالفرنسية في ميادين التعليم والإدارة والحياة اليومية، وحاول التيار الثاني نشر اللغة العربية ومحاربة العقليات التي تنظر إلى العربية على أنها لغة الدين فقط، وليست لغة العلم والتكنولوجيا. وفي الفترة نفسها، برز تيار ثالث راح ينادي بالازدواجية اللغوية في البلاد، كحل يرضي جميع الأطراف ويضمن حسب رأيه التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، أي ربح كل من الدين والدنيا كما يقول رجال الدين عندنا.

انحصر الصراع في البداية في مجال المنظومة التربوية باعتبارها الأساس والجوهر في التحويل اللغوي ـ الثقافي، واتخذ الصراع أشكالاً كثيرة:

«أدخلت العربية في التعليم كلغة قومية في نظامنا التعليمي دون أن تعطي لها الأهمية الضرورية في الامتحانات، ولا في اجتياز التلاميذ والطلبة من سنة إلى أخرى، فكانت محصلة هذا الموقف المتردد أن

شعر الأطفال بظهور عنصر جديد في تكوينهم وهو اللغة العربية، فتأرجحوا بين هذه اللغة وبين اللغة الفرنسية، إذ لم يدروا إن كانت العربية ستطلب منهم حقاً في مستقبل دراستهم كلغة رسمية ووطنية ضرورية، أم ستبقى عنصراً ثانوياً رغم هذا الوصف الذي يسبغ عليها بمناسبة وبدون مناسبة، وهو أنها اللغة القومية للجزائر المستقلة [صفحة ٥٦]».

كما تمت محاولات لكي:

«تبقى الفرنسية سيدة في المدرسة. وان تخصص العربية لمواد تربوية وأدبية واجتماعية. هم يريدون أن تنفرد اللغة الفرنسية بتعليم العلوم «الصحيحة»... وتترك للعربية العلوم النظرية من شعر وتربية دينية وأخلاقية [صفحة ٦٢]».

على أساس أن العربية هي اللغة «الوطنية» والفرنسية هي لغة «العمل»، كما يحلو للتيار الفرانكوفوني أن يحاجج إذ ذاك. أمام هذه الأطروحات، يقف الدكتور محمد مصايف مع التعريب الشامل:

«فمن العار الكبير، والخور الذي لا يليق بثورتنا، أن نظل نتردد في اتخاذ القرارات الجذرية فيما يخص مشكلة التعريب، لقد أظهرت ثورتنا في الميادين الأخرى شجاعة مثالية أصبحت مضرب الأمثال، فكيف تعجز في قضية تمس كيانها، وتكيّف مسيرتها، وتقف أحياناً حجر عثرة في طريق اختياراتنا الأساسية؟ ولسنا ندري ما الذي يجعل بعض الاخوان يلحون على إبقاء الفرنسية سيدة بلاد عجزت السجون والضغوط والمكايد عن ترسيمها فيها مدة تقرب من قرن ونصف [صفحة ٧٢]».

وهـذا الموقف المطالب بالتعريب الشامل، هو ثمرة إيمان الدكتور مصـايف بأن تطور الجـزائر لا يمكن أن يحصل إلا «في الإطار القومي الذي توفره لهم شخصيتهم العربية».

ويعني الدكتور مصايف بالتعريب:

«نشر اللغة القومية ـ العربية ـ بين المواطنين، دون نظر إلى محل إقامتهم ولا إلى مستواهم الاجتماعي [على نحو يجعلها] تخلف لغة المستعمر في المدرسة والإدارة والمعهد والديبلوماسية والحديث».

والنقطة الثانية التي يثيرها كتاب: «في الثورة والتعريب» هي الازدواجية اللغوية:

«فهل يقصدون بها أن يصبح للجزائري لغتان رسميتان ومتساويتان في كل شيء، هل يريدون أن يتعلم الطفل والطالب جميع المواد باللغتين وأن يقوم الموظف بعمله في المكتب بلغتين، وبعبارة أخرى فهل يقترحون أن يكون للجزائري في المستقبل نفس الاستعداد ونفس القدرة على استعمال اللغتين؟ [صفحة ٩٦]».

ويلاحظ الدكتور مصايف بأن:

«الدعوة إلى الازدواج اللغوي دعوة خطيرة بالنسبة لمستقبل بلادنا، إذ ستقسم الجيل الصاعد، إن نجحت، إلى طبقتين: الأولى شعبية كادحة توجد في القرى والحقول والمعامل، وتعيش بالكد وبعرق الجبين، والثانية تتمتع بالجاه والمال وتشكل طبقة بورجوازية، وتعيش على حساب الأولى».

وفي ضوء ذلك، فإن دعوة المدافعين عن الازدواج اللغوي هي دفاع:

«عن مصالح طبقة خاصة، طبقة شاءت ظروف العهد البائد أن تفقه لغة المستعمر، وتجهل لغة الوطن [صفحة ٩٢]».

إلى جانب محور الازدواجية اللغوية، نجد الدكتور مصايف يشرح مبدأ ديمقراطية التعليم:

«فما هي ديمقراطية التعليم في كل بلد؟ هي بدون شك تمكين جميع المواطنين على اختلاف حظوظهم من المال والسعادة والجاه، ودون تفريق في الجنس، من فرص التعليم والتكوين في مختلف مراحل التعليم [صفحة ٧٣]».

وفي مكان آخر من الكتاب يؤكد بأن:

«لا فرق بين الديمقراطية والتعريب من حيث الغاية».

أي انه يدعم هذا المبدأ في تزامنه مع مبدأ التعريب الشامل. هذه هي المحاور الأساسية التي تدور حولها المقالات التي ضمّنها كتابه: «في الثورة والتعريب»، فضلاً عن محور الثورة الجزائرية، الذي اكتفى فيه المؤلف بعرض المعلومات المعروفة والمتداولة بين المؤرخين الجزائريين في المناسبات الوطنية المختلفة.

في الكتاب مصطلحات وأفكار جديرة بالمناقشة والنقد مثل: (الطبقة، الثورة الاشتراكية، القومية، الأمة، الازدواج الثقافي ـ اللغوي) وغيرها من المصطلحات. وقبل الدخول في مثل هذه المناقشة، أريد القول بأن الدكتور محمد مصايف من الكتاب الجزائريين الوطنيين المخلصين للغة العربية في الجزائر. وتدل على إخلاصه هذا إسهاماته الدائمة في الصحافة الوطنية والندوات الثقافية التي تنعقد هنا وهناك عبر التراب الجزائري، فضلاً عن نشاطه العملي كأستاذ للأدب العربي على مدى سنوات طويلة. ان المناقشة تنطلق إذاً من موقع تقدير لجهوده ولمواقفه، وإذا كان هنالك من خلاف مع الدكتور مصايف، فإنه لا يتعلق بالنية المخلصة، إنما يتعلق باستخدام المصطلح، وتشريح الوضعية الثقافية، والاختيار الأيديولوجي. كما تنبغي الإشارة بأن هذه المقالات كتبت في فترة البحث عن الطريق. وقد كانت فترة حاسمة، ومليئة بالمعاناة والصعوبات المادية والمعنوية، والتحديات الاقتصادية والسياسية. كما أن حرية التعبير فيها لم تكن متاحة مئة بالمئة، لأن أغلب المنابر قد تسلل اليها دعاة الفرانكوفونية، وشغلوا مناصب الحل والربط فيها. لذا، فإن النشر لم يكن سهلاً وميسوراً كما هو المرغوب، وعلاوة على ذلك، فإن أعضاء القيادة السياسية لم يكونوا حينذاك كلهم من التيار الداعي للتعريب، إذ كانت التركيبة السياسية في

القيادة السياسية والتنفيذية مزيجاً من معربين ومفرنسين، وإذا أردنا الصراحة قلنا، بأن التيار المفرنس كان الأقوى والأكثر حيوية ونفوذاً، بدليل أن الإدارة كانت مفرنسة وأغلب كادرات المنظومة التربوية كانت تدرس بالفرنسية أيضاً.

من هذه الزاوية يمكن النظر إلى مقالات الدكتور مصايف في الفترة التي نشرت فيها، إلى جانب كتابات كتّاب ومثقفين معربين آخرين، بمثابة نقطة ضوء في ظلام دامس، لكن هذه الاعتبارات لا تحول دون تسجيل مجموعة من الملاحظات النقدية على كتاب: «في الثوْرة والتعريب»:

١ ـ يغلب على مقالات الكتاب طابع السرد والتعميم، بدلاً من طابع التحليل النقدي التاريخي لمشكلة الثقافة الجزائرية في صدامها مع الثقافة الفرنسية، إذ حصر المؤلف القضية في استبدال اللغة الفرنسية باللغة العربية، كما اعتبر أن جميع الجزئيات المكوّنة للتراكم الثقافي الجزائري صالحة لأن تشكل التراث الوطني المنشود بعثه والدفاع عنه. صحيح بأن الدكتور مصايف أشار هنا وهناك إلى بعض عناصر الشخصية الوطنية (اللغة العربية، الدين الإسلامي، الوحدة الجغرافية)، لكنه لم يدرس تاريخياً هذه العناصر بالتفصيل الكافي، وفي الوقت نفسه لم يحلل واقع اللغة العربية والثقافة الجزائرية قبل الاحتلال الفرنسي لتتضح الصورة أكثر، ولتحديد الركائز الأساسية التي تكوّن النسيج الكلي لما نسميه بـ «الثقافة الوطنية». كان منتظراً من المؤلف أن يدرس بالتحليل المناهج الدراسية والطرق التربوية والكتب المقررة في الفترة الإستعمارية، إلى جانب تحليل المناهج والطرق التربوية ومضمون الكتب المقررة في فترة ما بعد الإستقلال، حتى نتعرف بوضوح ودقة على

القيم والأفكار التي سادت المدرسة الاستعمارية والجزائرية في كلتا المرحلتين، ولنلاحظ بالتالي الفروق الأساسية بينهما.

٢ ـ ينظر المؤلف إلى مسألة التعريب من زاوية، ان إحلال اللغة العربية محل الفرنسية هو الحل الجذري للتناقض الثقافي السائد في البلاد، في حين لم يدرس البنية الإدارية والاقتصادية والزراعية التي ظلت فرنسية المنهج والتنفيذ، علماً بأن حل المشكل اللغوي لا يثمر من دون القضاء على الهياكل الإدارية والتشريعية، والنظم الزراعية، والاقتصادية الموروثة عن العهد الاستعماري، باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من أيديولوجية الاستعمار المؤثرة على الحياة الاجتماعية والمشكلة للقيم الأخلاقية، والتي هي في العمق صورة بارزة لثقافته كما هي مطبقة في الواقع.

٣ ـ تخلو المقالات من تشخيص المصادر المعرقلة لعملية التعريب، أكانت في الهرم الأعلى للقيادة أم في داخل المؤسسات القاعدية. إنه لا تكفي الإشارة إلى التيار الفرانكوفوني لعلاج المشكل، إذ كان ينبغي تسمية زعماء هذا التيار ونقد أطروحاتهم بكل وضوح وقوة حتى نعرف من هم أعداء التعريب ومن هم حلفاؤه. لنأخذ الإذاعة والتلفزة الجزائرية كمثال، باعتبار أن هذه المؤسسة من أخطر المؤسسات في القطر، إذ لا يعقل من أفراد جماعة «صوت البلاد» التي هادنت الفرنسيين وعاضدتهم، أن يتحالفوا مع حركة التعريب وينتصروا لها بعد الاسقلال. كما أن تقسيم الإذاعة إلى ثلاث إذاعات: (عربية، فرنسية، قبائلية) عملية سلبية حقاً، إذ كان ينبغي الاكتفاء بإذاعة واحدة، مع إعطاء حصة معتبرة للقبائلية وحصة ضعيفة للفرنسية باعتبارها لغة أجنبية ثانوية. إن القبول بمبدأ التقسيم الإذاعي المذكور وترسيمه من طرف الحكم، أعطى إشارة خضراء

للتيارات للتصارع والتحارب من أجل إثبات الوجود الإداري واللغوي معاً، وهذا الوضع لا يزال قائماً إلى يومنا هذا.

بخصوص الازدواجية اللغوية، فإن الدكتور مصايف لم ينتقد الأصل، أي أطروحات السلطة السياسية. يقول الدكتور أحمد طالب الإبراهيمي في بحث نشره عام ١٩٦٣ بمجلة «Action Af-rique»:

«ان الازدواج اللغوي سوف يتواصل في الجزائر سنوات، بل عشرات السنين، لأن التعليم باللغتين هو وحده الذي سوف يضمن النجاح والتوفيق في المرحلة الانتقالية من التعليم الاستعماري إلى التعليم الوطني الأصيل».

وفي عام ١٩٦٦ خلال توليه لوزارة التربية، قال في تقرير رسمي:

«ان الجزائر سوف تضطر، في هذه الفترة التي لم تسترجع فيها شخصيتها الأصلية كاملة، ولم يعم استعمال اللغة العربية فيها، سوف تضطر لاجتياز مرحلة يكون فيها للغة الأجنبية (وهي الفرنسية) أهمية كبرى في التخاطب والتفاهم بين الناس».

ان أطروحات الدكتور طالب باعتبارها تترجم موقف السلطة السياسية، لم تتخذ موقفاً مضاداً من الازدواجية اللغوية، بل نظرت إليها كقدر يستعصي إلغاؤه في فترة زمنية محددة. ولجوء الدكتور طالب إلى التفريق بين الازدواجية العقائدية والازدواجية اللغوية، موقف توفيقي مهادن وغير ثوري، لأنه موقف متناقض في الجوهر.

ان الازدواجية اللغوية الثقافية تفرض جدلاً ازدواجية عقائدية، لأن الثقافة الفرنسية في صورتها الاستعمارية تتضارب جوهرياً مع الثقافة الوطنية المناهضة للاستعمار. أؤكد على هذه النقطة لأن الازدواجية الثقافية ـ واللغة جزء بسيط منها ـ تشمل كل أشكال

الحياة الاجتماعية والتنظيم الإداري والزراعي والتشريعي وغيرها من المسائل. وكان حرياً بالدكتور مصايف أن يناقش الوضعية في كليتها، وينتقد موقف السلطة المتردد بخصوص حسم الازدواجية بكل تجلياتها، إذ من المستغرب أن توافق السلطة الحاكمة إذ ذاك على صدور صحف يومية ومجلات أسبوعية وشهرية باللغة الفرنسية، فضلاً عن استمرار فرنسة الإدارة، وبالمقابل نجد ممثلين لها يقولون:

«لأن هذه الازدواجية التي يدعي البعض بأنها تمثل الواقع الثقافي بالجزائر وتعتبر عندنا من الاختيارات الأساسية، مثل هذه الازدواجية لا تستند إلى أي دليل من المنطق القويم والعقل السليم [كتاب «من ليل الاستعمار إلى الثورة الثقافية» للدكتور أحمد طالب الإبراهيمي]».

ان الازدواجية اللغوية ليست معلقة في الهواء، إنما هي ممارسات مادية ومعنوية ملموسة، ونتيجة لذلك، فالواقع يقرّ بوجود هذه الازدواجية. وهي لا تزال مستمرة إلى اليوم، ولم يتخذ منها موقف ثوري عملي حاسم وصارم، إذ أصبح عدد المجلات والصحف الصادرة بالفرنسية أكثر مما كان عليه في الستينات. وهنا لا ألوم الدكتور مصايف على مناقشة نهاية فترة السبعينات، لأن أغلب مقالات الكتاب نشرت قبلها، إنما انتقده على عدم اتخاذ موقف واضح من موقف السلطة الحاكمة في تلك الفترة إزاء الازدواجية اللغوية. ثم أريد أن ألاحظ أن الدكتور مصايف ينظر إلى الثقافة الوطنية وكأنها في مجموعها العام ثقافة ثورية. وتحليل هذه الثقافة بما فيها المدوّن، أو الذي نلاحظه في الأخلاق والسلوك، يبين أن الكثير من عناصر هذه الثقافة لا تمت إلى الثورية بصلة، بل إنها تكرّس التقليدية، والتخلف، والرجعية، وهي في النهاية تلتقي مع الثقافة الرأسمالية الاستعمارية، في تأييد الاخلاقيات الرجعية في المجتمع الجزائري المعاصر.

يبقى جانب من التعريب وهو تعريب المحيط، لم يدرسه الدكتور

مصـــايف دراســة معمقة بسلبياته وإيجابياته. ذهب البعض إلى القول بأن عملية تعريب المحيط كانت شكلية، حيث اكتفت بتعريب اللافتات، وأسماء الشوارع، والمخازن والبنايات، ولم تتعد ذلك إلى خلق مناخ اجتماعي سليم يمهّد لتعريب الفكر، والدليل على ذلك أن شبح الأمية لا يزال قائماً رغم تأسيس المركز الوطني لمحو الأمية الذي تحـول إلى مؤسســة بيروقــراطيــة. كمــا أن عدد المــؤلفين والصحــافيــين باللغــة الفــرنسيــة من شعراء ونقاد وقصاصين وروائيــين ما فتىء يزداد بشكل مطّرد، مما يعني أن الازدواجية اللغوية ـ الثقافية لا تزال تتحكم في الواقع الجزائري. ومن الأدلة الأخــرى على ذلك، أن الديبلومــاسيــة الجــزائــرية عملت وتعمل بالفرنسية الا في القليل النادر، والشاذ يحفظ ولا يقاس عليه. كما أن المصالح الوزارية لم تتخلص بعد من اللغة الفرنسية، والأمر نفســه ينـطبق على الحــزب وفي مقــدمته الأمانة الدائمة للجنته المركزية، التي تشهد صراعاً بين اتجاه معرّب واتجاه مفرنس.

هنالك جوانب مهمة في كتاب: «في الثورة والتعريب» تتعلق بالثقافة الوطنيــة الجــزائــريــة والثقافة العربية والغربية، وبمجموعة من المصــطلحــات السيــاسيــة ـ الأيديولوجية (الثورة الاشتراكية، الديمقــراطيــة، الطبقة، الأمة، القومية، الغزو الثقافي الأجنبي)، سوف نتعرض لها بالتفصيل.

وننـطلق في البــدايــة في مناقشة مجموعة المصطلحات الواردة في كتــابه: «في الثورة والتعريب»، وهي: الثورة الاشتراكية، الطبقة، الأمــة، القــومية، وذلك لسبب موضوعي، وهو أن الدكتور محمد مصايف كغيره من أغلب الكتّاب والمثقفين الجزائريين يفرضون هذه المصطلحات وغيرها على الواقع فرضاً، وإن كانت في الحقيقة لا تمت بصلة إليه. وهنا نفهم أن الشعارات التي ترفعها السلطة السياسية سرعان ما تجد لنفسها مروجين دون تحليل وتعليل ونقد متبصّر.

يقول الدكتور محمد مصايف بخصوص الجزائر الإشتراكية:

«والغريب أن هؤلاء الإخوان في تحمسهم إلى فكرتهم ينسون أو يتناسون الجانب الوطني للقضية، وينغمسون في سرد مقارنات وأرقام تبين أن اللغة العربية وحدها، وفي حالتها الحاضرة، لا تكفي الجزائر الاشتراكية التقدمية [صفحة ٩٣]».

ويستعمل المصطلح نفسه أثناء معارضته للإزدواج اللغوي:

«لسنا في حاجة الى التنبيه إلى أن حلاً كهذا، حل انتهاج سياسة «الازدواج اللغوي» في التربية والتعليم على هذا الشكل، يتعارض تمام المعارضة مع ما تنهجه البلاد من ثورة اشتراكية [صفحة ١٩٧]».

وفي صفحة ١٠٦ نقرأ:

«وأول ما يجب فعله في هذا الصدد هو إزالة هذا الغموض الذي يحيط بقضية التعريب، ووضع منهاج عملي يتماشى وظروف المدرسة الجزائرية وأهداف الثورة الإشتراكية».

إن الدكتور محمد مصايف يعتبر ما تمّ في الجزائر ثورة اشتراكية دون أن يقدم صورة مفصلة لهذا الواقع الاشتراكي. مما لا شك فيه، أن خطاب السلطة في فترة «هواري بومدين» كان يحثّ المواطنين، ويحاول إقناعهم بأن البلاد تشهد ثورة اشتراكية عميقة. وفي ضوء ذلك نتأكد، بأن ما جاء في كتاب الدكتور مصايف ما هو في الواقع إلا ترديد لخطاب السلطة نفسها، وليس موقفاً فلسفياً نقدياً شخصياً خاصاً به. إن أزمة المثقفين الجزائريين، بصفة عامة، تكمن في إعادة إنتاج خطاب السلطة، أو القيام بنقد جزئي لبعض السلبيات دون نقد الجوهر الذي أفرزها. مثلاً، إن الميثاق الوطني لعهد بومدين قال بصريح العبارة ان الإشتراكية الجزائرية لا تمت بأي صلة للفلسفة المادية أي للفلسفة الماركسية اللينينية، كما أنه تجاهل تجاهلاً كاملاً تجربة حزب البعث العربي الاشتراكي. ولم يقدم نقداً مباشراً لتجارب اشتراكية عالمية كتجربة

الصين أو يوغسلافيا. وهنا نجد أن الميثاق اكتفى بالقول بأن الاشتراكية الجزائرية ليست غربية وليست شرقية، إنما هي تركيبة توفيقية بين أطروحات الفكر الإسلامي (العدالة ـ الشورى)، وتقنية الغرب وهياكله الإدارية مع مناصرة حركات التحرر العالمية ومناهضة الصهيونية والامبريالية في أي مكان. ووفقاً لهذا الطرح، فإن الجزائر لم تأخذ بالإسلام كأيديولوجية متكاملة، ولم تأخذ بالإشتراكية العلمية وإخضاعها للواقع الجزائري وتطبيقها بالعنف الثوري. إن هذه التوفيقية التي لجأت إليها الجزائر يمكن نعتها بالانتهازية الأيديولوجية، والسبب الذي دفع بها إليها هو ضمان صمت التيارات المختلفة في الساحة السياسية ـ الاجتماعية داخل الوطن.

إن مصطلح «الثورة الإشتراكية» الذي استخدمه الدكتور مصايف لوصف حالة الجزائر المعاصرة لا علاقة له بالواقع، لأن ما تمّ من منجزات اقتصادية ومكاسب اجتماعية ـ تربوية ـ ثقافية يدخل ضمن عملية البناء الوطني وتصفية آثار الاستعمار، وبناء الدولة الجزائرية. صحيح أن المكاسب التي تحققت في العشرية الأولى والعشرية الثانية ذات أهمية استثنائية، بالمقارنة مع الدول الأفريقية وبعض الدول العربية التي استقلت قبل الجزائر. كما أن عملية تأميم المحروقات، وتعميم التعليم، وتأميم جزء من الأراضي الزراعية التابعة للقطاع الخاص، واستحداث قطاع الطب المجاني بموازاة قطاع الطب الخاص، والتسيير الجماعي لبعض المؤسسات الوطنية تنعت بسهولة بالمقدمة الأولية لبناء أسس الديمقراطية. لكن ثمة فرقاً بين الإجراءات الديمقراطية في ظل حكم الدولة، وبين الاشتراكية الثورية:

> «الاشتراكية هي مجتمع قائم على الملكية العامة، الاجتماعية لوسائل الانتاج، ولا وجود فيه للطبقات المتناحرة، ولا للاستثمار».

فهل تنطبق هذه المقولة على المجتمع الجزائري خلال فترة ما بعد الاستقلال لتسميته بالمجتمع الاشتراكي؟ إن الجواب الصادق يكون بالنفي، إذ ان المجتمع الجزائري لا يقوم كلياً على الملكية العامة، الاجتماعية لوسائل الانتاج. كما أنه مجتمع متعدد الشرائح الاجتماعية المتناقضة، ولا أقول الطبقات المتناحرة. إنه مجتمع ثنائي محكوم في النهاية بديكتاتورية البيروقراطية. إن الحزب الحاكم نفسه لا يزال يحمل اسم «حزب جبهة التحرير الوطني»، مشيراً بذلك إلى تكونه من تيارات مختلفة ومتضاربة، إذ لم يغير اسمه إلى «حزب الجبهة الاشتراكية» على سبيل المثال. هذا على الصعيد الشكلي، أما على صعيد المضمون، فإن البلاد لم تشهد على الاطلاق ثورة جذرية في الأفكار والمعتقد والأخلاقيات والممارسات، وإن حصل بعض التغيير الايجابي على مستوى المعيشة والتحصيل العلمي، والبناء العمراني، وهذه التغييرات لم تؤدِّ إلى نقلة نوعية نحو مجتمع اشتراكي ثوري، كما أكد ذلك الدكتور محمد مصايف.

ويذهب الكاتب الأميركي جون. ب. إنتليز في كتابه: «الجزائر: من الثورة إلى المؤسسة» مذهب الدكتور محمد مصايف فيما يتعلق بالاستخدام التعسفي لمصطلح الاشتراكية، إذ يقول:

> «بخصوص الشؤون الخارجية، فإن الجزائر تستمر في مواقفها الديبلوماسية المناضلة تجاه أغلب القضايا المؤثرة على علاقات الشمال ـ الجنوب، وتنتهج أيديولوجية اشتراكية ثورية..».

أعتقد أن المصطلح القادر على وصف الحالة الجزائرية الراهنة وصفاً دقيقاً وأميناً هو مصطلح «البناء الوطني» في محاولة للتخلص من الإرث الإستعماري، الثقافي ـ الاقتصادي، وتأسيس تقاليد الدولة الوطنية ذات السيادة، وحرية اتخاذ القرار الذاتي بخصوص القضايا المحلية والدولية. أما مصطلح الاشتراكية

الثورية فهو بعيد كل البعد عن الواقع الجزائري، الذي يتكون من ثنائيات متعددة: القطاع الخاص ـ القطاع العام، الحزب ـ الحكومة، الأصالة ـ المعاصرة، الوحدة الوطنية ـ الإنتماء العربي الإسلامي، حيث أن هذه الثنائيات تحول دون حسم المسألة الأيديولوجية في الجزائر.

أما المصطلح الثاني الذي تردد كثيراً في كتاب الدكتور مصايف فهو «الطبقة»، إذ يصرح بأن في الجزائر طبقات اجتماعية «الطبقة البرجوازية، الطبقة الفلاحية، الطبقة العمالية». يقول في صفحة ٩٩:

> «على أن الجميع يريد أن يكون له رأيه في هذه القضية [أي التعريب] التي لا تهم طبقة معينة».

وفي مكان آخر يقول:

> «بهذا نكون قد وصلنا إلى إحدى النقاط الهامة التي يحتويها جدول أعمال هذه اللجنة، بل إلى النقطة الأساسية التي إن نجحت هذه الأخيرة فيها عدّت ناجحة فيما تبقّى من النقاط، وإن فشلت فيها لسوء النية، أو لعدم كفاءة، بدا فشلها لكل أفراد الشعب وطبقاته».

وفي صفحة ٩٣ نقرأ:

> «ويفهم من مناقشتهم بنفس المناسبة أن دعوتهم إلى الازدواج اللغوي ليست، في واقع الأمر، غير دفاع عن مصالح طبقة خاصة، طبقة شاءت ظروف العهد البائد أن تفقه لغة المستعمر وتجهل لغة الوطن».

في هذا المقطع ينظر الدكتور مصايف إلى مفهوم الطبقة نظرة لغوية واقتصادية. مما لا شك فيه أن المجتمع الجزائري لا توجد فيه الطبقات بالمفهوم المتعارف عليه للطبقة في الفكر الفلسفي الاشتراكي أو الرأسمالي، ومن العلمية أن نستخدم مصطلح الفئة أو الشريحة بدل الطبقة لوصف التشكيلات الاجتماعية للشعب

الجـزائري، لأنه لا توجد طبقة عمالية جزائرية ذات أيديولوجية محددة وأخلاقيات خاصة بها، إذ انه من المستحيل أن نتحدث عن ثقافة طبقة برجوازية أو فلاحية أو عمالية جزائرية قائمة بنفسها، وتعبّـر عن مصـير هذه الطبقـة أو تلك. في المجتمـع الجـزائري برجـوازيـون، وعمال، وفلاحون يشتركون في واقع الأمر في ثقافة بربرية ـ عربية إسلامية من حيث الجوهر، فضلاً عن شرائح ذات تكـوين لغوي أجنبي، وإن كانت تقاليدها وأخلاقياتها هي مزيج مختلط يصعب حصره في خانـة، وإطلاق مفهوم خاص به ليكون عنـوان «الطبقـة»، وهذا لا ينفي بروز مصالح مادية متضاربة، وبروز صراعات ذات طابع اجتماعي كالتسابق إلى الوظيفة الأكثر راحـة ومـالاً وتـأثـيراً، والتسابق إلى امتلاك المحلات والمشاريع الاقتصادية. فمن الصعب أن نُدخل فلاحاً صار يعمل في مصنع في خانة الطبقة العمالية، بمجرد تغييره للموقع عن طريق المصادفة أو عن طريق النزوح إلى المدينة. فتكوين الطبقة مسألة تحتاج إلى وقت طويل، تُبْنى فيه نفسية وثقافة وأخلاقيات خاصة.

إن مفهـوم الطبقة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالثقافة والأيديولوجية، إذ كيف يعقل أن نتفق على التعدد الطبقي في المجتمع الجزائري، في الوقت الذي أثبتت الاحصاءات الرسمية أن ٩٩٪ من المواطنين اتفقـوا على الخطوط الرئيسية للميثاق الوطني الأول والثاني؟ إن نسبـة ٩٩٪ تعني أن أغلبيـة المواطنين ذات نزعات أيديولوجية موحّدة إلى حد كبير، ثم إن الانتخابات في البلاد لم تتم يوماً على نحو «طبقي». إذ كانت الطبقة العمالية في إنكلترا تنتخب حزب العمال، والطبقـة البرجوازية تنتخب حزب المحافظين، فإن الانتخابات في الجزائر تتم على نحو طائفي أو عشائري، وفي أحيان أخرى تلعب القرابة الدموية والصداقة الشخصية دوراً حاسماً فيها. ويكرر الدكتور مصايف خطأ الكاتبة الجزائرية «مغنية الأزرق» نفسه في كتابها: «نشوء الطبقات في الجزائر»، حيث صرّحت في أكثر من موقع

بوجود طبقات في البنية الاجتماعية الجزائرية المعاصرة. وفي ضوء ما تقـدم، يمكن القـول بأن المجتمـع الجزائري تتقاسمه شرائح اجتماعية تتوازى حيناً، وتتداخل حيناً آخر، لكن ترسيم القطاع الخـاص في البلاد سيؤدي مع الوقت إلى تشكيل طبقي، يصعب التنبؤ بمحتواه الثقافي والأيديولوجي في الوقت الراهن.

هنـالك نقـطة أخرى في كتاب الدكتور مصايف وتتعلق بمصطلح الأمـة والقومية. إنه يعتبر الجزائر «أمة» مرة، ومرة أخرى يطلق عليها اسم القومية، وهو بذلك يتفق مع كثير من الكتّاب والسياسيين الجـزائـريـين مثـل الدكتور أحمد طالب الإبراهيمي، ومصطفى الأشرف، ومحمد حربي وغيرهم، ويؤكد توجهات هذا التيار الذي يتـذبذب بين انتماء الجزائر إلى الأمة العربية والقومية العربية، وبـين استقلاليتها كأمة وقومية متفردة ومنفردة، وأطروحات هذا التيـار لا شك أطروحـات إنعزالية، لأنه لا يمكن أن نتحدث عن أمتين في وقت واحد، الأمة الجزائرية والأمة العربية. وتوجهات هذا التيار وجدت لنفسها مصداقية وعزاء في الميثاق الوطني الأول الذي يعتبـر الجزائر أمة وشعباً. هذه الأطروحات السلبية لا تنفي أن الدكتور مصايف يقف إلى جانب الثقافة الوطنية في مواجهة المسخ الأجنبي، ويدعم التعريب وينتصر له.

- في الثورة والتعريب ـ الدكتور محمد مصايف.
- من ليل الاستعمار إلى الثورة الثقافية.

-**Algeria-the revolution** Institutionalized John P. Entelis .

- حول الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية ـ لينين.

الفصل الثامن

المثقف الذري

يحاول كتاب: «أنتلجانسيا أم مثقفون في الجزائر» أن يحقق مجموعة من الغايات الثقافية ـ السياسية عن طريق تأسيس بدايات تقاليد الحوار الفكري بين المثقفين الجزائريين، وتتمثل هذه الغايات أو المطامح في تقييم الوضع الثقافي الجزائري، ورصد علاقة المثقفين بالدولة، وتوضيح دورهم في المجتمع. غاية الكتاب المضمرة هي اختبار السلطة السياسية وأجهزة إعلامها فيما اذا كانت ستسمح بالحرية الفكرية، وإقناعها بأن الحوار النقدي هو الأسلوب الطبيعي لمعالجة الخلافات والأمراض الإجتماعية المعرقلة للتنمية بكل جوانبها، هذه هي الفكرة المركزية للمساهمات التي تضمنها هذا الكتاب الذي أعده خطوة إيجابية في مسار الحركة الثقافية الجزائرية المعاصرة رغم كثير من المآخذ التي سأسجلها أثناء مناقشة مضمونه فيما بعد.

في البداية أشير إلى مجموعة من النقاط إشارة عابرة:

١ ـ إن عملية التأليف الجماعي كما هو شأن هذا الكتاب، ورصد قضية المثقفين من عدة زوايا وعدة وجهات نظر، تقليد جدير بالتنويه والتطوير، ويمكن اعتباره من السبل التي ستؤدي حتماً إلى إلغاء الفردية المنعزلة وتكريس التعددية، وذلك

بنقلنا من التفكير بصوت واحد إلى التفكير السمفوني المتعدد الألوان والدرجات.

٢ ـ يخلو الكتاب من المناقشين السياسيين، ويقتصر على الأغلبية الناطقة باللغة الفرنسية من كتّاب، وصحافيين، ومهنيين يجمعهم مصطلح «المثقف». إنه كان حرياً بمعدّ الكتاب وهو الدكتور عمّار بلحسن أن يتريث أكثر ويشرك أغلبية الجناح المعرّب، إضافة إلى إشراك بعض السياسيين ذوي التأثير الثقافي ـ الأيديولوجي، والنفوذ في المجتمع، حتى تكتمل الصورة أكثر، وتبرز التناقضات والخلافات والعوامل المشتركة بينهم أيضاً. لو أخذت هذه النقطة بعين الاعتبار، لكان مردود الكتاب أكثر نضجاً وتمثيلاً للتيارات الثقافية ـ السياسية التي تعيش في عمق الساحة الجزائرية. وكان حرياً بالدكتور عمّار بلحسن أيضـاً أن لا يقتصر على أسماء مغمورة وغير فاعلة في الحركة الثقافية ـ الإبداعية الجزائرية، ما عدا اسمين أو ثلاثة أسماء تعتبر إلى حد ما ذات نشاط ثقافي ـ إبداعي بارز. ثم لا أجد مبرراً لإقصاء وجهات نظر بعض العناصر المنتمية إلى فئة الفلاحين والعمال. كما أن الصوت النسوي غائب تمام الغياب في الكتاب. ربما سيقول الدكتور بلحسن بأن هذه العناصر لم تشارك تلقائياً في المناقشة التي احتضنتها مجلة «جزائر الأحداث» الناطقة باللغة الفرنسية. غير أننا لا نرتاح لمثل هذا الجواب، ما دامت غاية الكتاب هي تقديم صورة شاملة للواقع الثقافي الجزائري المعاصر الذي عرف منذ المصادقة على الميثاق الوطني الأول محاولات تنظيمية وتشريعية: (ملف السياسية الثقافية والاعلامية، قانون الاعلام، ترسيم الاتحادات ت الثقافية والعلمية، ملف الأسرة... إلخ).

٣ ـ يغلب على المداخلات طابع التجريد والتعميم، إذ كان من

الموضوعي تجاوز الدوران حول مفاهيم «الانتلجانسيا» و «المثقف التقليدي» و «المثقف العضوي» والتعريف بها، أو ترجمة التعاريف التي توصّل إليها المثقفون الغربيون (غرامشي، ماركس) وغيرهما، لأن هذا الدوران سيحصرنا في نقاش أكاديمي نخبوي غير فاعل في الواقع، ويحول دون تعرية مشكلات المجتمع الجزائري الحقيقية. وهكذا استبعد الكتاب تفاصيل قضايا التنمية الاقتصادية، ومحتوى المنظومة التربوية، والقوانين التشريعية والقضائية المؤثرة يومياً وبشكل عميق في الأخلاق والنفسية، أي التكوين الثقافي العام. كما استبعد مناقشة خيارات البلاد وتشكيل موقف واضح منها، إضافة إلى استبعاده للإنتاج الفني والفكري والأدبي الجزائري. صحيح أن حوار الدكتور عبد القادر جغلول والمداخلات والملاحظات في مجموعها، أشارت هنا وهناك إلى بعض رؤوس الأقلام، لكن الصفة الغالبة عليها هي السرعة والسطحية. لقد تكلم بعضهم مثلاً عن الديمقراطيــة، وحرية التعبير، ولكنهم لم يفصّلوا الحديث عنهما، ولم يشرّحوا أسباب غياب الديمقراطيــة وحرية التعبير، ولم يتحدثوا عن وظيفة ودور الجيش والأمن في المجتمع الجزائري، ولم يحللوا أسباب نشوء البيروقراطية رغم رفع شعار: «الثورة من الشعب وإلى الشعب». إضافة إلى كل ذلك، فإن العناصر المشاركة في الكتاب لم تتخذ موقفاً من الدولة كشكل للحكم، بدلاً من حكم الشعب بعد إعطائه فرصة تنظيم نفسه. أؤكد على هذه المسائل لأن الثقافة ليست معزولة عن السياسة أبداً وجملة القوانين والتشريعات التي تطبق في الحياة اليومية، تلك التي تعمل ببطء وقوة الردع على خلق نمط من السلوك والعقلية، أي خلق نموذج بشري ذي صفات محددة لأداء وظائف محددة، منها القريبة

الأجل ومنها البعيدة الأجل.

يتضمن كتاب: «أنتلجانسيا أم مثقفون في الجزائر؟» ثلاثة محاور أساسية هي: مشكلة الأيديولوجيا والمثقفين عند أ. غرامشي، حوار الدكتور جغلول، ١٠ مداخلات، ملاحظات من أجل حصيلة نقدية. سوف أبدأ بمناقشة حوار الدكتور عبد القادر جغلول باعتباره المنطلق الأساسي لجميع المداخلات والتعقيبات، وأترك جانباً المداخلات العشر وملاحظات الدكتور عمّار بلحسن لمناقشتها لاحقاً، وذلك قصد تعميق النقاش وإثرائه، طالما أن الموضوع حساس ومهم جداً.

يؤكد الدكتور جغلول بأنه:

«لم ولا يوجد حتى الوقت الحاضر فئة اجتماعية منظمة، يمكن أن نطلق عليها اسم «الانتلجانسيا». ما هو موجود وما تبقى، هو نتف أو سديم ضبابي، يتكون من مجموعة من الأفراد بدون أي نسيج فكري وثقافي يربط فيما بينهم».

ويقيّم إنتاج هؤلاء الأفراد على أساس أن:

«الخطابات التي يحملها المثقفون الجزائريون في الوقت الحاضر هي خطابات غير فكرية وغير ثقافية غالباً [ذلك لأنهم] يعيدون إنتاج خطابات وجدت قبلهم، ويحولونها أو يغيّرونها قليلاً. هذه الخطابات أنتجت أساساً في ميدان السياسة أو في حقول فكرية وثقافية خارجة عن المجتمع الجزائري. فهي إما خطابات تأخذ لمصلحتها الخطابات الموجودة في الجزائر، أو الخطابات الثقافية المنتجة من طرف الانتلجانسيات الأخرى [الانتلجانسيا الفرنسية والعربية في الشرق الأوسط العربي]».

ويذهب إلى أبعد من ذلك فينفي كلية وجود الخطاب الفكري والثقافي الخصوصي الجديد في الجزائر. غير أن الدكتور جغلول لا ينفي وجود هذه الأنتلجانسيا في الماضي:

«وبالفعل، فخلال المرحلة الكولونيالية، لاحظنا ولادة أنتلجانسيا قليلة العدد، عانت كثيراً من اختلاف وتنوع واختلاط المراجع الثقافية والفكرية ومن الإنقسام اللغوي».

وهو ربما يعني بذلك الفئة المثقفة باللغة الفرنسية، وجمعية العلماء المسلمين.

يعيد الدكتور جغلول انعدام «الانتلجانسيا» المثقفة في الحاضر إلى ضعف الجذور الممتدة في «تاريخ ثقافي طويل»، خصوصاً إذا قمنا بمقارنة الجزائر بجارتيها تونس والمغرب، اللتين عرفتا مؤسسات ثقافية مكّنتهما من إنتاج مثقفين على نحو متواصل، وهما بالتالي استفادتا تاريخياً من هشاشة الاحتلال الفرنسي، عكس الجزائر التي تعرضت إلى المسخ الثقافي العنيف، وتفكيك البنية الزراعية الوطنية الموروثة وتحطيمها، وإحلال بنية زراعية استعمارية محلها.

بالنسبة إلى هذه النقطة، أي (الإنتلجانسيا)، فإنني أعتقد أن الدكتور جغلول محق في قوله بأن الجزائر لم تعرف ولادة «أنتلجانسيا» ثقافية مثلما عرفت أوروبا (فرنسا، إنكلترا، روسيا)، أو مثلما عرفت بعض البلدان العربية في المشرق العربي. إن الثورة الفرنسية هي ثمرة صراع اجتماعي وثقافي واقتصادي تبلورت في أطروحات روسو وديدرو وفولتير. وهذه الأطروحات لم تتعارض فقط مع الأفكار الفلسفية المجردة في ذلك العصر، إنما تعارضت مع الكنيسة وأشكال التنظيم الزراعي. وبهذا المعنى نجد أن تلك الطليعة أو (الانتلجانسيا) كانت إفرازاً لمستوى حضاري بلغته فرنسا في ذلك الوقت. وهكذا برزت إلى الوجود الأفكار المنادية بالحرية والعدالة والاخاء، مقابل أفكار وممارسات الاقطاع والنبلاء والأرستوقراطية المنغلقة والرجعية.

إذا جئنا إلى الجزائر، فإننا نجد جمعية العلماء المسلمين التي

وحّـدهـا برنامج ثقافي وعقائدي ديني ولغوي، قامت في مرحلتها التاريخية بدور إيجابي يتمثل في الدفاع عن بعض عناصر الهوية الوطنية. فقد تكلم الدكتور جغلول عن المرجعية المشرقية كمصدر لهـا، لكنه لم يحلل العناصر المكونة لهذه المرجعية. انه لم يحلل أطروحات جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وقاسم أمين، باعتبار جمعيـة العلماء المسلمين الجزائريين تأثرت بها إلى حد ما، لكن قراءة موروث الجمعيـة وتأمل سلوك أبرز أفرادها في تلك المرحلة التاريخية الصعبة، تفصح بأن «الجمعية» ليست صدى أو نسخاً لأفكار الأفغاني وعبده وقاسم أمين. إنما هي تطبيق محلي خاص ومتميز في ظروف سيطرة استعمارية استيطانية شرسة، لم يعرف المشرق العربي لها مثيلاً حيث نبع التيار الديني الإصلاحي. إن إبـن باديس قد وقـف ضد الخـرافـات والشعـوذة والأخـلاق البرجوازية، ومن أكبر الأدلة على ذلك، أنه اختار الانخراط في العمل الثقافي اللغوي الديني في مواجهة المحاولات الفرنسية لإلغاء الهوية الوطنيـة الجـزائـريـة، ولم يختـر البقـاء ضمن حدود عائلتـه البـرجـوازيـةبمقيـاس ذلك الوقت. أعتقد أن استبدال مصطلح «الانتلجانسيا» بمصطلح الطليعية أكثر قدرة على دراسة الحركة الثقافية الجزائرية. كما ينتقد الدكتور جغلول التيار الذي يسميه بتيار «المثقفين التقليديين» على أنه تيار:

> «ينفخ بطريقة شبحية ماضياً أصبح مثالياً وأسطورياً ليكون رداً وجواباً على مشاكل اليوم والحاضر. وهذه المجموعة تتكون على أساس تفسير جديد للإسلام، أي على أساس ما يسمّى النزعة الأصولية، نزعة العودة إلى الأصول».

إن الدكتور جغلول لم يوضّح بالتفاصيل والشواهد ما أصبح مثالياً وأسطورياً من ماضينا. فهو لم يدرس مثلاً القانون الجزائري الذي هو تركيبة من الشريعة الإسلامية والقانون الفرنسي. كما أنه لم يدرس بنيـة القوانين العرفية التي لا تزال سائدة ومعمولاً بها في

بعض أريافنا. ثم انه لم يتحدث عن الأسباب التي أدت إلى بروز هذا التيار في الحياة الوطنية، كأن يناقشه كرد فعل لأطروحات التيار الذي يستورد الأفكار والسلوك وأنماط الملبس والمأكل من الغرب دون تمييز وتمحيص. إنه ينظر إلى المسألة على أنها فراغ ثقافي ومشكلة مزمنة، في حين أن الواقع غير ذلك. إن الجزائر تمر بمرحلة انتقالية دقيقة جداً، يمكن تسميتها بمرحلة صياغة «الذات»، وإعادة ترميم «الهوية الوطنية» التي تعرضت للخدوش والتحطيم والمسخ. ونتيجة لذلك، فإن معاناة إعادة تركيب وبناء هذه «الذات»، ليست مسألة هينة يستطيع المرء أن يحققها بالنية الصادقة أو القرار السياسي ـ الإداري في مدة زمنية محددة. فالترسبات التي تغلغلت في الذهنية والنفسية وصارت جزءاً عضوياً من الأخلاق والمشاعر والعلاقات المتشابكة، تتطلب ثورة جذرية لتغييرها أو تدميرها. وحصر «المثقفين التقليديين» في «المجموعة التي تتكون على أساس تفسير جديد للإسلام» كما يرى الدكتور جغلول أمر ناقص، إذ هنالك مجموعة من «المثقفين التقليديين» ترى أيضاً أن حل مشكلات حاضرنا يتم عن طريق المعاصرة التي تعني تكنولوجيا الغرب ونبذ الدين. وهنالك مجموعة من «المثقفين التقليديين» الذين يرون الحل جاهزاً في إقامة تركيبة سلمية بين تكنولوجيا الغرب والإسلام، إن هذه القضية تعد من أخطر القضايا التي تواجه المثقفين، والثقافة الجزائرية راهناً، وأعتقد أن لجوء المثقفين الجزائريين إليها هو بمثابة هروب من مواجهة الواقع.

كان بودي أن أرى الدكتور جغلول يناقش أطروحات الميثاق الوطني ومختلف القوانين المطبّقة في البلاد وبرامج المنظومة التربوية ومحتوى الملفات التي صادقت عليها القيادة السياسية، فضلاً عن مناقشة التركيبة العقائدية والبشرية للحزب الحاكم، ومجمل الانتاج الأدبي والسينمائي والأغنية، التي تؤثر في الجمهور وتوجهه. وإلى جانب ذلك، كان من المنتظر أن يناقش برامج التنمية

الوطنيــة ويتخـذ منهـا موقفاً نقدياً، علاوة على تشريح أخلاقيات مختلف الفئـات الاجتماعية بتفصيل وعلى نحو ميداني، لأنه من دون ذلك لا نتمكن على الإطلاق من معرفة مكوّنات الحياة الثقافية الجزائرية المعاصرة. يلاحظ أن الدكتور جغلول متعلق أشد التعلق باستخدام الكلمات الكبيرة والمصطلحات الرائجة في علم الاجتماع الغربي، أكثر من إنصاته للواقع وتفاصيله بإيجابياته وسلبياته. ففي صفحة ٦١ يقول:

«أما فيما يتعلق بالمثقفين العضويين، فيبدو لي أنهم منعدمون وغير موجودين حالياً، وهذا راجع عموماً ليس للمثقفين أنفسهم، بل بسبب التحولات المجتمعية التي جرت خلال فترة الاستعمار وخلال الحرب التحررية وخلال فترة الاستقلال».

أعتقد أن هذا الرأي يجانب الحقيقة إذا طبقناه على مرحلة ثورة أول تشرين الثـاني/نوفمبر ١٩٥٤، حيث نجد مثقفين جزائريين اختاروا الارتباط بالثورة وقيم الحرية والنضال. وهؤلاء تجاوزوا النـرجسيـة والفـردانية المحلقة على «أجنحة الفكر الحر» وكانت علاقتهم بمحتوى الثورة غير مضبّبة أو سرية. إذ كانت علاقتهم:

«واضحة ومعترفاً بها ومعلنة ومرادة سياسياً من أجل الدفاع بطريقة جيدة عن التصور الجديد للعالم».

إذا كانت ماريا أنطونييتا ماكيوكشي تعرّف المثقف العضوي بأنه هو ذلك:

«المثقف الذي تكون علاقته مع الطبقة الثورية ينبوع تفكير مشترك، فليس هو ذلك النرجسي، الفرداني...».

فإننـا نقول بأن المثقفين الجزائريين الذين اختاروا الانخراط في الثورة التحريرية ليسوا نرجسيين أو فردانيين على الإطلاق. لم يكن الصراع حينئذٍ طبقياً ووطنياً، إنما كان صراعاً ضد الاستعمار، وهنا

ينبغي أن نستبدل العلاقة بالطبقة بالعلاقة بالثورة التحريرية. إن الشخص المثقف الذي ترك وراءه كل المباهج والتسهيلات ورفع السلاح واضعاً روحه في النار ليس نرجسياً أو فردانياً، إنما هو خلاصة للنبل والتضحية.

أتحدث بهذه اللهجة لأنني أعتبر الثورة التحريرية (١٩٥٤) كفاحاً مسلحاً ونضالاً ثقافياً بامتياز، إلا إذا أردنا أن نفصل الثقافة عن تاريخ الشعب وحريته وكرامته، وهذا تجنٍّ على الموضوعية.

أما بخصوص مرحلة الاستقلال، فإننا نعثر بسهولة على مثقفين ذوي علاقة بالشرائح الإجتماعية التي تناضل من أجل التقدم الاجتماعي والثقافي ومن أجل وطن ديمقراطي ثوري. إن المأزق، في نظرية الدكتور جغلول، يكمن في إسقاط مفهوم الطبقة على مجتمع حديث العهد بالاستقلال، لم تتكوّن فيه الطبقات بعد كما تكونت في المجتمعات الأوروبية التي يعدّ غرامشي نتاجاً موضوعياً لها.

مما لا شك فيه، أن في الجزائر مثقفين يكرّسون خطاب السلطة ويعملون على تنفيذه في الواقع. كما أننا نجد في الخارطة الثقافية ـ السياسية ـ الاجتماعية مثقفين انتهازيين، شغلهم الشاغل اللعب بكل الأوراق للحفاظ على مراكزهم ومصالحهم. وفي مقابل هؤلاء، نجد حتماً مثقفين مرتبطين بقيم التقدم والحرية والانفتاح، وإن كانوا يعانون من الرقابة، والتهميش، والإبعاد. ولذلك، أفضّل أن ينصبّ الحوار على موقف المثقفين مما يجري في المجتمع، بدلاً من الاستغراق في المصطلحات والمفاهيم التي أنتجتها ظروف تاريخية لتخدم مجتمعات متميزة ومختلفة.

في إحدى مراحل تطور المجتمع السوفياتي، قامت الدولة بمشروع ما في مكان غير لائق، فأعلنت كاتبة سوفياتية، لا أذكر إسمها الآن، معارضتها لهذا المشروع، ونشرت سلسلة من المقالات ضده،

باعتبـاره مشروعـاً مضراً وسلبيـاً، وبعـد تفكـير ودراسة القيادة السيـاسية للموقف، تمّ وقف المشروع وإلغاؤه. جئت بهذا المثال لأقـول: في الجـزائر مثقفون طليعيون لهم موقفهم الشجاع مما يحدث في مجريات الواقع اليومي وهم مرتبطون بالتقدم، وإلى جانب هؤلاء نجد مثقفي (نعم.. نعم)، ومثقفي السيارة والكرسي المريح. وهـذا الانقسـام يؤكـد من جديـد ثنـائية أخرى داخل المجتمع الجزائري، تضاف إلى الثنائيات التي تحدثنا عنها سابقاً.

الفصل التاسع

المثقف والدولة

تحتل قضية «علاقة المثقف بالدولة» مكاناً مميزاً في كتاب: «أنتلجانسيا أم مثقفون في الجزائر؟»، وهي تمثل جوهر مشاغله وهمومه التي تعكس بالتالي معاناة وعي هؤلاء المثقفين، ومواقفهم تجاه ما يحصل في المجتمع الجزائري المستقل حديثاً. أشرت سابقاً إلى استغراق الدكتور عبد القادر جغلول في المناقشة النظرية لمفاهيم «المثقف العضوي» و «المثقف النقدي» و «المثقف المقلد» وغيرها من المفاهيم المستعارة من كتابات أنطونيو غرامشي، دون تحليل وقائع وتفاصيل المجتمع الجزائري على نحو ميداني. ويعكس ذلك «أزمة الرقابة الذاتية»، والخوف من الدولة، فضلاً عن أنه يشير، على نحو موارب، إلى أن جميع الأجهزة الإعلامية لا تقبل بالحوار الحقيقي الذي يضع الأصبع على أمهات المشاكل المطروحة، وتسجل الملاحظة نفسها على معظم المناقشات التي شارك فيها كل من السادة: خالد بن ميلود، مزيان فرقان، عليوش كربوعاكمال، حمزة الزاوي، بودراع بلقاسم، علي عقيقة، عاشور شرفي، سعيد دحماني، بن مالك أنور، هواري تواتي. حيث انساقت بدورها في عملية تعريف المفاهيم والمصطلحات، وإن جاورتها بعض الإشارات الطفيفة إلى قضايا الواقع المعايش.

حاول السيد خالد بن ميلود في مقالته: «تمجيد المثقف الميداني»،

أن يحدد مفهوم المثقف بشكل عام، وأبرز أنه:

«لا يجب أن يكون هذا الفكر النقدي تعبيراً عن موقف رفض أو رمي للواقع، بل قدرة على طرح تساؤلات جديدة لصياغة أسسها الصحيحة... ثم اقتراح فكر جديد للآخرين...».

لم يحدد السيد خالد بن ميلود صفات هذا المثقف الذي ينتج فكراً نقدياً، كما أنه لم يعرّفنا بمضمون هذا الفكر النقدي وأيديولوجيته ومشروعه الثقافي الاجتماعي السياسي، ويتسم طرحه بالتعميم والغموض الملحوظين. فتعبيره: «لا يجب أن يكون الفكر النقدي تعبيراً عن رفض أو رمي للواقع» مهزوز وغير موضوعي، إذ ان من طبيعة الفكر النقدي أن يعارض ويرفض ويحطم البنى الرجعية في أي مكان أو زمان، ونعني بالفكر النقدي هنا الفكر الثوري الذي يحول المجتمع ويغيّره إلى ما هو أفضل. كان من المفروض أن يحدثنا خالد بن ميلود عن ماهية هذا الواقع الذي يتحدث عنه، لأن كلمة «الواقع» مضللة وتحتمل تأويلات كثيرة، إذ هناك الواقع الثقافي، والواقع الاقتصادي، وجملة العلاقات الاجتماعية، وغيرها من القضايا التي تمثل مشاهد مختلفة ندعو كلاً منها بالواقع، أو ندعوها كاملة بالواقع المركب الذي أفرزته مرحلة تاريخية لمجتمع من المجتمعات. ان حصر مهمة الفكر النقدي في القدرة «على طرح تساؤلات جديدة وصياغة أسسها الصحيحة، ثم اقتراح فكر جديد للآخرين» اختزال تعسفي لمهمة الفكر النقدي. ومتأمل مسار الفكر النقدي الطليعي في العالم قديماً وحديثاً، يدرك أن هذا الفكر لم يضطلع فقط بطرح الأسئلة الجديدة، أو صياغة أسسها الصحيحة، إنما اضطلع أيضاً بتحليل الأفكار وأنماط التقاليد السائدة واتخذ منها موقفاً صريحاً برفضها والدعوة الى تجاوزها، ثم إحلال الأفكار الجديدة المراد تأسيسها كبديل في صميم المجتمع محلها. فالفكر لا يطرح الأسئلة فقط، إنما يقدم أجوبة لأسئلة المجتمع، إذ من السهولة أن نعثر على أمثلة في تاريخ الفكر

العربي وفي الفكر الأوروبي. فالفكر الإسلامي قدم أجوبة لعصره بعد أن قام برفض نسق من الأفكار والممارسات، إذ رفض وأد المرأة واستعبادها، وصرّح بالمحرمات، وقدّم أجوبة لما ينبغي أن تكون عليه علاقة الإنسان بمحيطه الاجتماعي... إلخ. وإذا تفحصنا الفكر الأوروبي لوجدنا أن «لينين»، مثلاً، طرح سؤالاً كبيراً وهو: «ما العمل؟»، فكانت إجابته: «الثورة»، أي الثورة ضد محتوى وشكل المجتمع الاقطاعي في روسيا. وأكدت ثورة ١٧ تشرين الأول/أكتوبر أن الاشتراكية هي البديل التاريخي الموضوعي للاقطاعية فكراً وممارسة. وفي الوقت الحاضر وعلى مستوى الفكر العربي، نجد أطروحات ترفض استمرارية التجزئة القطرية وتقدم جواباً عن سؤال: «ما هو البديل؟»، وهو قيام الوحدة العربية على أساس ثقافي ـ حضاري مع احترام حقوق الأقليات، والتنوع الذي يغني تلك الوحدة المنشودة.

يناقش خالد بن ميلود في «تمجيد المثقف الميداني» أنماط المثقفين فيعلن: «لا لكل هذه النسخ من المثقفين»، ويعني:

«المثقف المحترف الذي يرغب ويريد ويصل بعض المرات إلى العيش بواسطة «انتاجاته الثقافية»، والمثقف/الانتلجانسيا بفكره التكتلي وكفافه واكتفائه الذاتي، والمثقف المحاضر في الملتقيات الدولية، والمثقف الناشر، والمثقف اللامفهوم، والمحتال، والمزيف، والبحّاثة، والمتخصص، وصاحب القلم الكبير، والمثقف النقالة والمكبوت، واللامعروف، والمثقف الذي أضاع محيطه، والوحداني، والطليعي والمخترع، واليائس الذي تهاوت أحلامه وأوهامه، والمثقف النرجسي الذي يدعي في كل وقت أنه قال ذلك...».

ويقترح بدل كل هؤلاء القيام:

«بتمجيد كلي للمثقف الوحيد الذي يهمنا، أي المثقف الميداني التطبيقي».

ونفهم من ذلك أن خالد بن ميلود، يرفض المثقفين المنظرين والمبدعين في الآداب والفلسفة والفنون، ويكيل المديح للمثقف المهني ـ التقني أي «المثقف الذي يمارس مهنة، حرفة أو نشاطاً اقتصادياً». كما نلاحظ خلطاً في تصنيفه للمثقفين وعدم التمييز بين المثقف الرجعي والتقدمي، وكذلك فصلاً بين الفكر والمهنة، وكأن المهنة أو الحرفة أو النشاط الاقتصادي عناصر لا ترتكز على الفكر أو أن الفكر لا يرتكز عليها، أو يرتبط معها في علاقة عضوية لا يمكن بأي حال من الأحوال الفصل بينها.

يبدو تأثير المفكر الوجودي الفرنسي جان بول سارتر واضحاً على تفكير خالد بن ميلود:

> «هكذا أصبح العلماء الذين اخترعوا الطاقة النووية مثقفين، في اللحظة التي تساءلوا فيها عن معنى ودلالة اختراعاتهم واكتشافاتهم. وبالمثل تماماً، لا يستطيع مهندس كرئيس مشروع أن يصبح مثقفاً، إلا إذا وصل إلى التفكير في معنى مشروعه، بل ذهب بعيداً في تفكيره لدرجة الرفض الكلي لما يقوم به في بعض الحالات».

أولاً: إن هذا التعريف لـ «المثقف» هو تماماً التعريف الذي قدمه جان بول سارتر في كتابه: «دفاع عن المثقفين»، وأكاد أقول بأن هذا المقطع من مقالة خالد بن ميلود مأخوذ حرفياً من كتاب سارتر، ولذا، كان من الواجب الإشارة إلى المصدر.

ثانياً: إن تعبير: «بل ذهب بعيداً في تفكيره لدرجة الرفض الكلي لما يقوم به في بعض الحالات»، يناقض قوله السابق: «لا يجب أن يكون هذا الفكر النقدي تعبيراً عن موقف رفض أو رمي الواقع». يشير هذا الارتجاج والتذبذب إلى عدم النضج الفكري عند خالد بن ميلود، وإلى عدم المعرفة الدقيقة لتفاصيل المرحلة التاريخية التي يجتازها المجتمع الجزائري المعاصر.

وإذا جئنا إلى مساهمة «مزيان فرقان» الداعية إلى تجاوز الرداءة، نجده يركّز فيها على دور ومكانة المثقفين في الجزائر، وبالأحرى على «مشكلة علاقة المثقف بالسلطة السياسية أو بالدولة».

منذ البدء، يعلن أن هناك «طبقة مثقفة جزائرية»، دون أن يعرّفنا على مميزات أيديولوجية هذه «الطبقة» المفترضة. ثم إن الواقع العملي ينفي وجود «طبقة مثقفة جزائرية» نفياً مطلقاً، لأن المثقفين الجزائريين لا يمتون جماعياً إلى فكر واحد، ولا يصدرون عن أيديولوجية واحدة، إذ هناك المثقف الإسلامي، والمثقف العلماني، والمثقف الاشتراكي، والمثقف الانعزالي والقومي.. و.. و. وهذه الأنماط لا تجمعها منطلقات وغايات موحدة. ولعل بروز التيارات التي يعرفها حالياً المجتمع الجزائري من أكبر الأدلة على انعدام التجانس الفكري والعقائدي.

يدعو مزيان فرقان إلى «ضرورة التفريق بين المثقف والدولة» لكنه لم يشخّص هذا الفرق، علماً أن الدولة ليست وهماً جاء من فراغ، إنما هي أشخاص وأجهزة ومؤسسات وخطابات ذات طابع سياسي ـ وقانوني. وفي حال تفكيك بنية الدولة الجزائرية المعاصرة، نتأكد من أن أغلبية المتنفذين فيها سواء على مستوى القمة أم القاعدة، كانوا إما عسكريين، أو شرطة، أو مدرّسين، أو أطباء، أو محامين، أو مهندسين، أو عمالاً، أو فلاحين، انحدروا من القطاعات الاقتصادية والصناعية والزراعية، ومعظمهم حاز على قدر ما من التعليم والتكوين تختلف نوعيته وكميته من هذا إلى ذاك، وهؤلاء ارتبطوا وظيفياً وربما سياسياً بالدولة، حيث يعملون يومياً على تطبيق خطابات السلطة في الواقع الجزائري. وإذا جئنا إلى الكتّاب والمغنين والموسيقيين والمسرحيين، والمهندسين والاقتصاديين والسينمائيين، فإننا نجد أن أغلبيتهم قبلت الدخول في الاتحادات الثقافية ـ المهنية التي أنشأها حزب جبهة التحرير الوطني،

وأصبحت هياكل معترفاً بها على مستوى الدولة، وتابعة لها سياسياً ومالياً وتنظيمياً.

كان بودي لو خصص السيد مزيان فرقان مناقشته لمحتوى هذه الاتحادات وإنتاج أعضائها وممارستهم اليومية، وموقفهم من الثوابت والمتغيرات كافة في السياسة الجزائرية الداخلية والخارجية، وعلاقة هؤلاء المثقفين بالأطروحات الثقافية والعقائدية في البلاد. لست أدري لماذا لم يأخذ مؤسسة كوزارة الاعلام مثلاً، ليدرسها كمحتوى أعلامي وكأشخاص بشكل عملي ميداني، ليوضح لنا بالتدقيق الاتجاهات السائدة فيها وعلاقتها بالقرار السياسي وردود فعل الجماهير الشعبية، التي أطلق عليها مصطلح «الفاعل التاريخي»، الذي يعتقد أنه لم يحدد إلى الآن، من أجل:

> «تمثيل وتحمل مسؤولية الرؤية المستقبلية للمجتمع الجزائري كرؤية كونية، تعبّر عن المصلحة العامة للمجتمع الجزائري».

في نهاية مقالة: «تجاوز الرداءة»، يطلق على الجماهير الجزائرية مفهوم الأمة:

> «القناعة الثانية هي أننا ما دمنا لم نحمّل الجماهير الجزائرية مسؤولية الفاعل التاريخي القادر على تمثيل مصالح مجموع الأمة الجزائرية، أي ما دمنا لم نحمّلها مشروعها الاجتماعي كمشروع كوني، على مستوى الأمة الجزائرية، فإن الاعتبارات والدعاوى المنادية بضرورة ـ آنية وراهنية ـ ظهور وبزوغ «أنتلجانسيا نقدية» لا تحيل إلى أي محتوى تاريخي حقيقي وواقعي...».

يكشف هذا المقطع أن السيد مزيان فرقان كشأن كثير من مثقفينا، يستمرىء استخدام المفاهيم الكبيرة: «الفاعل التاريخي»، «المشروع الكوني» دون أن يطلعنا على تفاصيل هذا «الفاعل التاريخي» أو «المشروع الكوني»، ودون أن يقنعنا بمصداقية

وجودهما فعلاً كواقع حي في المرحلة التاريخية الحالية التي يمر بها المجتمع الجزائري الناشىء. ثم إن إطلاق مفهوم «الأمة» على «الجماهير الجزائرية» ليس شيئاً جديداً علينا، إذ سبقه إليه كل من المثقفين الجزائريين: مصطفى الأشرف، الدكتور أحمد طالب الإبراهيمي، محمد طيار وغيرهم من المثقفين، الذين يعتبرون الجزائر أمة كبديل للقطر أو الوطن. ومما لا شك فيه، أن هؤلاء بوعي أو دون وعي، يريدون القول بأن الجزائر ليست جزءاً من الأمة العربية. أي أن أطروحاتهم تتناقض جذرياً مع أطروحات المثقفين القوميين العرب.

ونستنتج أخيراً أن السيد مزيان فرقان لم يوضّح لنا مكانة ودور المثقفين في المجتمع، كما صرّح في مستهل مقاله، وذلك لأنه لم يحلل تركيبة المجتمع والقوانين التي تتحكم فيه وتحركه، ولم يدرس بالنقد أطروحات جميع التيارات التي تعرفها السياسة الجزائرية ـ في المرحلة الراهنة.

يحاول السيد عليوش كربوعاكمال أن يناقش مكانة ودور المثقف في الجزائر:

«كعنصر أو فرد أنتجه المجتمع، لا يمكن تحليله ومعرفته إلا داخل دواليب النشاط المجتمعي».

ويحدد مكانة المثقف كالتالي:

«إن المثقف يعيش داخل مجتمع في طور النمو. لذا فدوره هو المساهمة في التنمية. وبهذا تتحدد مكانته. فوظيفته ومسؤوليته تتجلى في كونه يفهم دواليب المجتمع ويبحث في سبل معرفتها، حتى يجد علاجاً للانحرافات، ويستطيع تحسين وتطوير ما يمكن تطويره».

وبعد هذا يعين أنواع المثقفين كالآتي:

١ ـ المثقفون الذين لا يتفقون مع سير وسياسة البلاد الحالية

ويعتبرون «انتظاريين»، وبخصوصهم، لا يمكننا قول أي شيء.

٢ ـ المثقفون الانتهازيون...

٣ ـ المثقفون الشرفاء الذين يريدون خدمة الوطن.

يُرجح السيد عليوش كمال نشوء البيروقراطية في البلاد إلى المثقفين الذين لا يتفقون مع «خيارات الدولة والتصورات السياسية للبلاد»، وهنا لم نفهم من هم هؤلاء! هل هم ممثلو الاتجاه اليميني أم ممثلو الاتجاه اليساري؟ إن السيد عليوش يعلق المسألة ويتركنا حيارى. لكن الصحيح أن البيروقراطية في الجزائر ليست من خلق معارضي السلطة الذين يشتغلون اسمياً في دوائر الدولةوأجهزتها ومؤسساتها، إنما هي صفة من صفات النظام السياسي نفسه. لأن هؤلاء لا يملكون سلطة القرار، وإذا قاموا بتعطيل بعض القوانين أو المشاريع السلبية التي ترغب السلطة في تطبيقها، فإن مثل هذا الفعل لا ينطبق عليه مفهوم «البيروقراطية» إنما هو تجميد للسلبيات التي إذا وجدت لنفسها تطبيقاً ستضر، وستندفع بالمجتمع إلى الوراء.

عند تحدثه عن الفئة الثالثة من المثقفين، أي الشرفاء كما يدعوهم، يؤكد أنه:

«ليس هناك أي تحريم للنقد إذا عالج مسائل مهمة بطريقة بناءة».

ويناقض نفسه عندما يقول:

«فإننا يمكن أن نقول ان هناك أنتلجانسيا خفية، عوض أن تظهر في حياتنا اليومية تفضل السكوت. إذن هناك ما يشبه الاجماع بين المثقفين على عدم طرح المشاكل التي يعانون منها، نظراً لعدم وجود تقاليد معينة في هذا الشأن».

ويعمق السيد عليوش تناقضاته بقوله:

«ان المثقفين الذين يتركون البلد، يفعلون ذلك بسبب المشاكل التي تعرضنا لها من قبل، لذا، يجب أن ينظر إلى مشكل هجرة الأدمغة على أنه مشكل من مشاكل الدولة. فعلى هذه الأخيرة وحدها أن تتحمل مشاكل المثقفين لا سيما الذين يعودون من خارج الوطن.. فكم من كادرات عادت إلى الوطن ثم خرجت منه؟».

لو كانت حرية النقد موجودة فعلاً في البلاد، لما استفحلت مشكلة هجـرة الأدمغة إلى الخارج، ولما تقوقعت «الانتلجانسيا الخفية» التي ذكـرهـا السيـد عليـوش على نفسها. إن السور الحديدي المضروب على أجهزة الاعلام، والبيروقراطية المستفحلة في الأجهزة والمؤسسات، عنصران من بين جملة العناصر الأخرى التي أدت إلى تغيّب حرية التعبير وممارسة النقد السياسي والاجتماعي.

ويوضّح السينمائي الجزائري علي عقيقة المسألة كما يلي:

«ان الحكم أو السلطة يمارسان من خلال قنوات وشبكات، لا تقبل التشويش والازعاج من أجل أن تمر المعلومات من القمة إلى القاعدة وبالعكس، بين مختلف أعوان ووكلاء النظام المعين، لكن ما يلاحظ عندنا في الجزائر هو تشويش هذه القنوات التي أصبحت عرضة للاختناق، بسبب تدخل علاقات من نمط اقطاعي، كتلك التضامنات المتعلقة بالانتماء العائلي أو الجهوي... إلخ».

ويضيف قائلاً:

«إن مثال احتكار الدولة للإنتاج الثقافي يثير انتباهي ويدفعني إلى طرح بعض التساؤلات والإستفهامات».

ويعلق السيد بودراع بلقاسم على القضية نفسها، أي علاقة المثقف بالدولة:

«ان هذا الموقف الغامض يتجسد خصوصاً في عملية مزدوجة هي

إعـلاء قيمـة المثقف كلاميـاً وخـطابيـاً، وانقـاصـهـا وتهبيطها مادياً واجتماعياً. خارج هذه الأوضاع هنالك مواضيع كالسلطة، والتاريخ والدين تبدو محرمة، على المثقفين النقديين. هناك ما يشبه الحواجز البسيكولوجية والبنيوية التي تكبح المثقف الجزائري من الكلام والتفكير في هذه المواضيع».

تلك هي المحاور الأساسية التي تركزت عليها مناقشات المشاركين في كتاب: «أنتلجانسيا أم مثقفون في الجزائر؟»، والاختلاف الذي يلاحظ بين هذا وذاك بسيط وطفيف، إذ انهم لم يدخلوا إلى عمق المشكلات الحقيقية التي يعاني منها المجتمع الجزائري، إذ كان من الأجـدى لو انصبّ النقـاش على قضـايـا العائلة الجزائرية وطبيعتها الثقافية وتقاليدها الاجتماعية عبر التاريخ، وعلى المفهوم الجزائري للاشتراكية والتطبيقات التي حصلت في الميدان، فضلاً عن منـاقشــة القـوانــين والتشريعات التي تنظم الحياة العامة، ومحتوى المنظومة التربوية بكل مراحلها وفتراتها التاريخية، ومكانة ودور الجيش والأمن، والمحتـوى البشري للحــزب والحكــومــة وخـطاباتهما السياسية والثقافية، وكذلك مناقشة تطبيقات برامج التنميـة والمخـططات الاقتصـادية، والمشكل اللغوي «فرنسية ـ عربية ـ بربرية»، وغيرها من أمهات المسائل التي تؤثر يومياً، وتعمل على تشكيـل النفسيـة الجـزائرية بشكل معقد. هذه القضايا لم ينـاقشها المشاركون بشكل مفصّل، ووفق منهج تحليلي تاريخي نقدي يمكّننا من رؤية معطيات الواقع الجزائري المعاصر على نحو متكامل وجدلي.

أعتقد أن عدم الدخول في مثل هذه المناقشة يؤكّد على نحو واضح سيـادة حجة السلطة على سلطة الحجة، كما يقول محمود أمين العالم، ويوضّح أن الحوار الديمـقراطي الدائم والحي غير متوافر، ممـا ساهم في تنصيب الرقيب الداخــلي لدى كثـير من المثقفــين الجـزائـريين، منهم من أتينا على مناقشة أفكارهم كنماذج فقط

شاركوا في كتاب: «أنتلجانسيا أم مثقفون في الجزائر؟»، الذي يعتبر بادرة طيبة تؤكد على وجود أزمة حرية التعبير، وقلة النضج الفكري، والاستغراق في المفاهيم المجردة، ومنح الواقع الساخن عطلة غير محددة التاريخ.

مفهوم العروبة

عبدالله ركيبي

ينـطلق الدكتور عبد الله ركيبي في كتابه الجديد: «عروبة الفكر والثقافة أولاً»، من المشكلات التي تعترض الوطن العربي الذي لا يزال مشتتاً ثقافياً وفكرياً وتربوياً وإعـلاميـاً واقتصادياً وعسكرياً، رغم أن الظروف التي تمرّ بها أقطاره تتطلب الوحدة المتماسكة والتفرغ الكامل والموحد لمحاربة التبعية والتخلف وأشكال الاستعمار الحديث.

إن الدكتور عبد الله ركيبي تشغله قضية الأصالة الفكرية:

«من المؤسف حقاً أننا في الوطن العربي لا نفكر عربياً، فتفكيرنا في كافة القضايا، أومعظمها يوشك أن يكون «مستورداً» جاءنا من الغير، وتبنيناه نحن بلا فهم أو تمحيص أو تدقيق [صفحة ٥]».

وهذا الاستلاب الفكري:

«أدى بنا بطول الزمن إلى الإنفصام في حياتنا بين القول والفعل، وإلى التناقض في المواقف، بل والتنكر أحياناً للقرارات التي نتخذها عن اقتناع أو عدم اقتناع».

ويحدد الدكتور ركيبي مفهومه للأصالة الفكرية عربياً كالآتي:

«ليس معنى عروبة الفكر وتعريبه أن نرفض كل ما أنتجه غيرنا، بل معناه أن يكون لنا رأي فيما هو مطروح من فكر وثقافة ونضعه في المحك الخاص بنا».

ومفهوم الدكتور ركيبي هذا، ليس مختلفاً عن مفهوم الدكتور زكي نجيب محمـود، الذي يدعو أيضاً إلى أخذ ما يوافقنا من الغرب ورفض ما لا يوافقنـا. كمـا أنـه لا يختلف عن أطروحات التيار السلفوي الذي يحبّذ أخذ التكنولوجيا من الغرب، وصد الأبواب أمام أخلاقياته، وكأن الغرب واحد وغير متنوع ومختلف. أعتقد أن الدكتـور ركيبي وقـع في مثلبة التعميم، حينما استخدم الضمير «نحن»، ليصف واقعنا الفكري على أساس أنه مستورد ومستلب بالكـامـل. إن مثل هذا الوصف يقرّر بأن الفكر العربي في حالة سكون وجمود وتبعية مطلقة. لكن قراءة تضاريس الحياة الفكرية والأيديولوجية في الأقطار العربية بمختلف أشكال نظمها، تفصح عن وجـود «صراع فكـري» محتـدم بين التقليد والتجديد، وبين الاشتـراكيـة والرأسمـاليـة، وبين التيارات الانعزالية والتيارات الوحدوية، وغيرها من الحقول التي تشهد الصراع الفكري الأيديولوجي.

بنـاء على ذلك، فإن الفكر العربي المعاصر ليس كله مستورداً أو مستلبـاً. وإذا كان الفكـر السائد باعتباره فكر السلطة الحاكمة يفـرض الاستـلاب، فذلك لأنـه فكر يعادي الديمقراطية وأخلاق التقدم، أما ارتباطه المباشر أو غير المباشر بالفكر الرأسمالي أو إعادة إنتـاجـه للفكر الاقطاعي، فهذا أمر حتمي، لأنه فكر المؤسسات الحـاكمـة السـالبـة للحـريـة الشخصية والجماعية. إذاً، فإن «التعميم» الذي لجـأ إليه المؤلف ينمّ عن أزمة كثير من المثقفين العرب المعاصرين الذين يتقون «شر» الأنظمة. وهو يبرز «الرقيب الذاتي» الذي عشش ولا يزال في نفوس هؤلاء. كيف يمكن أن نتهم هؤلاء الفـلاحين والعمال البسطاء في الأرياف والمدن بالاستلاب الثقافي والفكري، وهم لم يشاركوا في جلبه إلى أوطانهم؟ بل نجدهم يرفضـونه في حياتهم اليومية، ويندّدون بالمسؤولين الذين وقعوا

إتفاقات التعاون الثقافي والفني مع الدول الرأسمالية. وإذا أخذنا الجـزائـر كنموذج، فإن مناقشات الميثاق الوطني الأول والثاني، وملفي السياسة الثقافية والإعلامية، يؤكدان أن الغالبية العظمى من جمـاهـير القاعدة الشعبية رفضت جملة وتفصيلاً ما يفرض عليها من أفلام العري والبطولة الفردية الزائفة، والمسلسلات التي تمجّـد القهـر والقوة والطبقة الغنية، فضلاً عن رفضها لسياسة استـيراد المجـلات والكتب التي غرقت في الفـوضى الأيديولوجية والأخلاقية. إن أصوات هذه الأكثرية تدل على أن تفكيرنا (بصيغة الجمـع) ليس كله واحـداً أو مستـورداً. فالسؤال المطروح على الدكتور عبد الله ركيبي هو: من يستورد الفكر المضاد للتقدم؟ ومن يوقع الاتفاقات لتسهيل وتوطين الغزو الثقافي والفكري؟ أعتقد أن الإجابة الصادقة ستقول بأن من بيدهم الحكم هم الذين يقومون بهذه الأفعال السلبية.

لذلك، كان بودي لو حلل الدكتور عبد الله ركيبي الوضعية الثقافية في الوطن العربي على أساس التفريق بين «الجزار والضحية»، مع تسمية كل جزار على حدة. كما أن المقولة التي تردد بأن الاستعمار هو الذي فرض كل هذا المسخ وهذا الغزو، أصبحت غير معقولة بعد استقـلال أغلبية الدول العربية ورفعها للعلم الوطني. إن الدول الأجنبية تنتج الثقافة وتريد أن تجعلها منتشرة في العالم. وبالتالي، فإنها تعمل بتخطيط محكم أن تؤثر في الثقافات الأخرى وتتسلل إلى الضمائر والنفوس لتجد لنفسها أتباعاً ومريدين. إنه لا بد لنا أن نسلم بهذه المسألة، ألا وهي مسألة الصراع الثقافي والأيديولوجي بين «الدول قديمـاً وحـديثـاً»، ذلك الصراع الذي لبس أقنعـة اقتصـاديـة وغـيرهـا من الأقنعة كحجة لاستخدام القوة لحسم القضية في النهاية.

خلال قراءتي لهـذا الكتـاب توقفت عند صيغة «التفكير عربياً»،

فوجـدتها مبهمة وفضفاضة، إذ يمكن أن تؤول تأويلات مختلفة ومتناقضة، إذ هنالك تفكير عربي إقطاعي، وتفكير عربي رأسمالي، وتفكير عربي إشتراكي، وتفكير عربي وحدوي، وتفكير عربي إقليمي إنعزالي. ولذلك كان ينبغي على المؤلف أن يحدد هدفه منذ البداية، اللهم إلا إذا كان يعني بأن تفكير بعض العرب رأسمالياً وإقليمياً وإقـطاعيـاً ودكتـاتـورياً ليس له علاقة بالعروبة وتراثها الثقافي والسياسي، غير أن تأمل الانتاج الفكري الذي أنتجه العرب، وكذلك مجمـوع الأخـلاقيـات والسلوك وأنظمة الحكم، يوضح أن هذه «الحصيلة» تتضمن «صراعيـة» لا يمكن نكرانها أو نفيها، سواء كما تتجلى في التراث القديم بما فيه السلوك، أم كما نراها في الانتاج والسلوك الاجتماعي والسياسي المعاصرين.

إن سياسة الإستعمار البريطاني التي ركزت على إحداث خلخلة في بعض الأقـطار العـربيـة مثـل اليمن، عن طريق تكريس القبلية والعشائرية فيها، لم تأت بها من خارج المجتمع اليمني نفسه، إنما كانت من نسيـج هذا المجتمع، وكل ما قام به الاستعمار هو أنه أعطاها شكلاً، وكرّسها كفاعلية انقسامية بين أبناء الوطن الواحد، لتسهّـل عليه فيما بعد مهمة الإستمرار في استغلال ثروات البلد وموقعه الإستراتيجي الحيوي. أؤكد على هذه المسائل لأننا نعلّق كل تخلفنا على «مشجب» المستعمر، وكأننا معافون على نحو مطلق. وهذه العقلية هي جزء من تخلفنا، حيث أنه يجدر بنا فعلاً محاربتها وتجاوزها إلى الشروع في عملية تحليل «تركيبتنا الداخلية» تحليلاً نقدياً عقلانياً، للإمساك باللحظة «الصراعية» فيها، وتحديد أقطاب الصراع قصـد الخـروج من لغـة التعميم التي كرّسها الدكتور عبد الله ركيبي في مقدمة هذا الكتاب.

يحدد الدكتور عبد الله ركيبي بداية الغزو الثقافي في الجزائر ببداية الغزو الفرنسي:

«وإذا كان الغزو الفكري والإستلاب الثقافي قد امتدا على مساحة الوطن العربي كله تقريباً منذ أن وضعت الحرب العالمية أوزارها، فإنه في الجزائر بالذات، قد بدأ منذ بداية الغزو الفرنسي في النصف الأول من القرن الماضي، واستمر طوال فترة الاحتلال [صفحة ٦]».

هذه التحديدات الزمنية للغزو الثقافي والفكري بالنسبة إلى الأقطار العربية والجزائر، لا يقبلها المنطق، لأن الغزو الفكري والثقافي يعود تاريخه إلى أبعد من الفترة التي حددها المؤلف. فالمسيحية انتشرت في القسم الشمالي من الجزائر في الفترة ما بين ٣٢٥ م ـ ٦٠٠ م، وأسست فيها أسقفيات يقدرها «الأطلس المختصر لتاريخ العالم» بخمس أسقفيات:

«أسقفية تيبازه ـ أسقفية سرتا بقسنطينة ـ أسقفية عنابة ـ أسقفية ميليف (قرب قسنطينة) ـ أسقفية فينيريا بجنوب عنابة».

وعمل هذه الأسقفيات يتجاوز المهمة الدينية للمحتل الأجنبي، إلى مهمات أخرى تتعلق بالتمهيد لحكمه وثقافته وتقاليده لتقبل من طرف الجزائريين. فهل نستطيع أن نستبعد الأسقفيات المسيحية من الغزو الفكري والثقافي؟ إنه لا يمكن ذلك، لأنها تدخل في صميم الاستعمار الثقافي والفكري بتوظيفها للدين كقناع، كما أن الدكتور عبد الله ركيبي لم يتحدث عن الديانة اليهودية التي عرفتها الجزائر حتى قبل عام ٥٠٠ م، باعتبارها أحد أشكال الغزو الفكري والثقافي. والأمر نفسه كان ينبغي أن يفصّل بخصوص باقي الأقطار العربية الأخرى. ثم لست أدري لماذا استبعد الدكتور ركيبي الفترة التركية التي دامت ما يقرب من ثلاثة قرون في بلادنا، والتي تميزت بكثير من الظلم والقهر.

يقول الدكتور أبو القاسم سعد الله في كتابه: «تاريخ الجزائر الثقافي» في صفحة ١٠:

«رغم أن معاملة الجزائريين لهم [أي للأتراك] كانت على أساس الأخوة الإسلامية، فإنهم [الأتراك] قد جعلوا الحكم «تركياً» وليس حكماً «إسلامياً»، فلم يشركوا الجزائريين معهم فيه، بل احتكروه لأنفسهم طيلة ذلك التاريخ، وجعلوا أنفسهم أوصياء على شعب يفوقهم عدداً وحضارة وشجاعة. وإذا كان للوجود العثماني مبررات دولية في القرن العاشر، فإنه لم يبق له مبررات في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، ولا سيما بعد تراجع المد الإسباني والبرتغالي».

وسيطرة الأتراك هذه أدت إلى نتائج سلبية على المستوى الثقافي:

«فكانت نظرتهم إلى الدين في داخل البلاد نظرة تعبدية محضة. وهي نظرة لم تستفد منها الثقافة على كل حال. فهم لم يؤسسوا جامعة كالقرويين أو الأزهر أو الزيتونة تبث العلم وتخرّج العلماء والكتّاب وتحفّظ اللغة وتربي العقل، ثم انهم لم يكونوا يتكلمون لغة البلاد ولا يتذوقون أدبها ولا يقرأون كتبها ولا يتصلون بعلمائها اتصالاً عاطفياً وعقلياً كما فعل مثلاً سلاطين المغرب، أو حتى بايات تونس بعد تأسيس العائلة الحسينية. فلا غرابة إذن أن لا يشجع العثمانيون العلماء والشعراء على الإنتاج، في عصر كان فيه الإنتاج الأدبي والتاريخي والعلمي محصوراً في بلاطات الحكام [صفحة ١٣]».

كما أن دراسة البنية الزراعية في ظل الاحتلال التركي تفصح أن الأساليب التعسفية التي لجأوا إليها تدخل في نطاق تدمير البنية الزراعية الجزائرية التي كانت موجودة قبل العهد التركي، وهي بنية مشاعية في أغلبها، ويمكن نعتها بالشيوعية البدائية. وتدمير البنية الزراعية الجزائرية من قبل الأتراك غزو ثقافي وفكري بامتياز. أعتقد أن دراسة هذه الخلفية السابقة للإحتلال الفرنسي ستعطي نتائج باهرة، لو تطرق إليها الدكتور عبد الله ركيبي في مقدمة كتابه هذا، والذي يمكن اعتباره مساهمة طيبة في معالجة محاور فكرية ثقافية ذات صلة بحياتنا اليومية، والتي ما تزال

تستقطب حوار المثقفين العرب المعاصرين.

كيف يعالج الدكتور عبد الله ركيبي هذه المحاور وما هي النتائج التي توصل إليها؟ هذا ما سنعرفه لاحقاً.

ـ عروبة الفكر والثقافة أولاً ـ الدكتور عبدالله ركيبي.

ـ تاريخ الجزائر الثقافي (ج ١) ـ الدكتور أبو القاسم سعد الله.

Times Concies Atlas of world History - Geofrey Barraclough.

مشكلة التعريب

سنتعرض هنا لمحور أساسي وهو محور «التعريب»، الذي لا يزال «قضيــة وطنية» من الدرجة الأولى، تؤثر في مجرى الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية الجزائرية المعاصرة، وهي تستقطب بقوة مختلف شرائح المثقفين الجزائريين. وهكذا يلاحظ المتتبع لشؤون الجزائر أن هناك وجهات نظر مختلفة ومتضــادة بخصــوص هذا المحـور. ومما لا شك فيه، أن الحوار بشـأنـه لم ينضـج بعـد ولم يعط الثمرات المرجوة منه، والعقبة الأسـاسية التي تحول دون ذلك تكمن في الرقابة الشديدة التي تمـارس على أجهـزة الاعـلام والنشر بصفـة عامـة، ممـا جمّـد الاجتهـادات المتنـوعـة، تلك التي تستهـدف بلورة الخصـائص التاريخية والثقافية لجزائر ما بعد الاستقلال.

تعتبر قضية «التعريب» من بين القضايا الأساسية التي واجهتها مرحلة ما بعد الاستقلال، وهي لم تحسم بعد من الناحية العملية، وان صدرت قوانين وتشريعات، وأسست بشأنها مجالس ولجان، بغرض إعطائها المكانة اللائقة بها ضمن مشاغل البناء الوطني. غير أن النظرية والقوانين والمجالس واللجان شيء، والممارسة الميدانية اليومية شيء آخر، إذ كثيراً ما تناقضا، وكثيراً ما تغلّب الشعار على التـطبيق الصـارم. ولذلك، فإن ما تمّ في مجـال التعـريب مجرد إصلاح وليس ثورة جذرية.

يحاول الدكتور ركيبي أن يطرح المسألة من وجهة نظر تاريخية، أي بتشخيص مكانة اللغة العربية في الجزائر قبل الاحتلال الفرنسي وخلاله، وأثناء مرحلة الاستقلال. يحدد مراحل التعريب بأربع مراحل:

«المرحلة الأولى تنتهي بنهاية القرن الماضي، وهي التي حاولت فيها الإدارة الفرنسية في الجزائر بمعونة بعض المستشرقين أن تحصر اللغة العربية في نطاق ضيق جداً، فتقصرها على العامية وتعليمها للفرنسيين بهدف فهم الشعب الجزائري وتفكيره، كما أنها قصرت اللغة العربية الفصحى وتعليمها على بعض الموظفين الذين تحتاج اليهم كصلة ورابطة بين الإدارة الفرنسية والشعب الجزائري».

وبخصوص المرحلة الثانية التي مر بها التعريب يقول المؤلف:

«تبدأ مع مطلع القرن الحالي بظهور الحركة الإصلاحية والأحزاب الوطنية التي أخذت تتدارك حالة اللغة العربية وما وصلت إليه من ضعف...».

أما المرحلة الثالثة فقد بدأت عند:

«قيام الثورة الجزائرية، إذ ان المدارس الحرة قد أغلقت، وان الاضراب عن التعليم قد وجد استجابة كاملة من التلاميذ والطلبة، وبذلك انتقلت قضية التعريب إلى جيش التحرير الذي احتضنها في الجبال بفتح مراكز للتعليم أو بتعريب مراسلاته وقوانينه وأوامره..».

وعنـدمـا استقلت الجزائر دخل التعريب في مرحلة جديدة رابعة مسّت بنسب مختلفـة حقـول التعليم والإدارة وأجهـزة الاعـلام المكتوبة والمسموعة والمرئية والمحيط العام.

يرى الدكتور ركيبي أن:

«قضية التعريب ليست قضية لغة فحسب، وإنما هي قضية الروح والفكر والإحساس والنظرة إلى الأشياء».

وهو يعني بذلك أن التعريب ليس مجرد استبدال اللغة الفرنسية باللغــة العــربيــة، أي الاكتفــاء بالتعريب الشكلي، إنماالتعريب الحقيقي في رأيه ينبغي أن يبدأ من العقلية والأخلاق. أعتقد أن لا أحد يخالف الدكتور ركيبي في هذه الأطروحة، إلا أن التمنيات والواقع أمران مختلفان، إذ كان جديراً به أن يقوم بتحليل أنماط التفكير السائدة، الأصيلة منها والدخيلة المعرقلة للتقدم في الواقع الجزائري المعاصر. ثم كان حرياً به أن يوضّح المقصود بالتفكير عربياً وثقافياً، أي أن يحدّد مضمون هذا الفكر وقوانينه العامة.

وفي هذا السياق نجد الدكتور ركيبي ينظر إلى الفكر العربي نظرة تعميمية إطلاقية، من زاوية أن التفكير العربي كله صالح ومعبّر عن قسمــات الشخصيــة الوطنيــة. وهنا نسجل بأن في داخل الفكر العربي نفسه تيارات، بعضها رجعي وبعضها تقدمي، وبعضها يحــاول أن يوازن بين الإثنــين على نحو انتهازي. ولذلك، فالفرز النقدي مطلوب حتى نعرف إلى أين نسير وماذا سنحصد مستقبلاً؟ إن تحقيق هذا المــطلب يقتضي تشريــح العنــاصر المكــونة لثقافة المجتمع الجزائري، بدءاً من المؤسسة التراثية، مروراً بالمؤسسة الزراعيــة، والصنــاعيــة، والسياسية، والإدارية، ومجموعة القيم المسيـطرة، التي أفرزتها مختلف المراحل التاريخية التي مر بها المجتمع الجزائري، إذ أن تشريح المؤسسة التراثية سوف يتيح لنا الفرصة لكي نتعرف على الاتجاه الاسطوري الخرافي، وعلى الاتجاه العقــلاني في حياة الجماهير الشعبية. إذا أخذنا المذهب المالكي الذي هو المــذهب الســائد في الجزائر، فإنه ينبغي أن نقرأه من الزاوية النظرية (النصوص)، ومن الزاوية العملية (القوانين المدنية والعرفية)، حتى يكون التحليل منطلقاً من حيثيات الواقع. فلنأخذ مثلاً علاقة المرأة بالرجل، وبالتحديد مسألة «الطلاق» كما هي في كتاب: «الموطأ» للإمام مالك، فإننا نجد أن الطلاق موجود بيد الرجل وليس بيد المرأة. أي ان «المبادرة» بالطلاق من حق الرجل، ويسمى

هذا بممارسة «حق العصمة» التي يتمتع بها الذكر. ما هو موقع المرأة في عملية الطلاق؟ ثم، أفلا يعني ذلك أيضاً نفياً لحرية المرأة بشكل عام؟، وإذا حللنا مضمون المذاهب الإسلامية الأخرى بخصوص هذه القضية بالذات، فإننا سنجد حتماً فوارق نوعية على الرغم من أنها كلها انحدرت من مرجعية واحدة من حيث الأصل. وهذه المرجعية «الأصل»، بحكم الاجتهادات وتغير الظروف الاجتماعية والسياسية، أفرزت قيماً وقوانين مختلفة أصبحت جزءاً عضوياً من التفكير والثقافة. فهل نقبل بها ككل أم نقوم باختيار ما يلائم واقعنا الجديد؟

من هذه الزاوية، أرى أن دعوة «التفكير عربياً» يشوبها الغموض والخلط والتعميم لدرجة كبيرة. كما أن تطورات الفكر العربي أفرزت اتجاهات متضاربة، منها الاتجاه الاشتراكي والاتجاه الليبرالي وغيرها، ومثل هذه الاتجاهات لا يمكن أن تتحالف عملياً، لأن لكل اتجاه مضمونه وقيمه الخاصة به. فأي اتجاه نتبنى في هذه الحالة؟ إن الشجاعة الفكرية تتطلب التصريح أثناء تبني نمط من الفكر والأيديولوجية، وإلا سنبقى متذبذبين ومحلقين حول التناقضات، ومجمدين للصراع والجدل داخل حياتنا الفكرية والاجتماعية والسياسية. ومن هنا ينبع خلافي مع الدكتور ركيبي. إن الفكر العربي متعدد وليس متجانساً. وبناء على ذلك، فإن تعريب الفكر الجزائري يستدعي الشجاعة والتضحية، للجهر بأن العناصر الفكرية الخرافية والأسطورية والبرجوازية لا تزال قائمة في الفكر الجزائري جنباً إلى جنب مع الأفكار الاشتراكية والديمقراطية.

إذا كان الفكر العربي الإسلامي الأصيل يدعو إلى العدالة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية «الناس شركاء في ثلاث: الماء والكلأ والنار»، و «الناس سواسية كأسنان المشط»، فإننا نقول بأن

هذا الفكر هو الذي ينبغي أن نعمل على تطبيقه في الجزائر، ومن هنا نتأكد بأن الصراع اللغوي الذي شهدته البلاد، ليس مجرد صراع بين لغة وأخرى، وإنما هو جزء من الصراع الاجتماعي ـ السياسي ـ الاقتصادي.

من عيوب كتاب الدكتور ركيبي أنه ينظر إلى الصراع على أساس عربي ـ فرانكوفوني على مستوى الداخل، ووطني ـ وأجنبي على مستوى الخارج، دون أن يسمي عملياً وبالصوت الجهوري الأشخاص الذين يتزعمون الفرانكوفونية، وكذلك المؤسسات التي تدعمها معنوياً ومادياً، تارة في السر وطوراً في العلن. إن قضية «التعريب» في الجزائر ربطت في وقت ما بـ «المنصب والخبز»، وهكذا وجدنا عدداً من المفرنسين دافعوا عن مناصبهم وأرزاقهم وامتيازاتهم الاجتماعية، والأمر نفسه حدث لبعض الكادرات المعرّبة. فالحملة التي شُنت على المدرّسين المصريين، الذين جلبتهم الحكومة الجزائرية للمساهمة في عملية تدريس اللغة العربية عبر البلاد، لم يقصد من ورائها رفض المصريين لأنهم مصريون. فالحملة شُنت ضدهم لأنهم أعتبروا منافسين للمدرسين المفرنسين الجزائريين والفرنسيين، وأن وجودهم داخل المنظومة التربوية سيعجّل بتعريب التعليم، وتقليص عدد المفرنسين، وهذه المنافسة في نظر الاتجاه الفرانكوفوني تهديد لاقتصادهم ومكانتهم الاجتماعية قبل الثقافية واللغوية. ونتيجة لذلك، فإن الصراع في الواقع لم يكن صراعاً أيديولوجياً، إنما كان صراعاً بين المصالح في أغلب الأحيان. وهذا ما أضعف حركة التعريب نفسها، وجعلها تقنية شكلية وليست منعطفاً فكرياً أيديولوجياً في الحياة الجزائرية.

إضافة إلى هذه الاتجاهات، فإن اتجاهاً آخر برز وأخذ ينشط في مواجهة «التعريب»، وهو الاتجاه البربري الذي تزعمه كلّ من:

الحسين أيت أحمد، والكاتب الروائي مولود معمري، والكاتب والمسرحي والشاعر كاتب ياسين. إذ دعا الأول إلى الاعتراف باللغة البربرية، وإن وظّف هذه الدعوة لأغراض سياسية، كالمطالبة بالدولة البربرية المنفصلة كلياً أو المستقلة جزئياً عن طريق الحكم الذاتي، أما مولود معمري، فقد تولّى الدفاع عن التراث الثقافي البربري والعمل على إحياء اللغة البربرية، في حين، اكتفى كاتب ياسين بالدعوة إلى العامية، مع الاعتراف باللغة البربرية كحق تاريخي للبربر، مستمداً المصداقية من التاريخ، على أساس أن الجزائر بلد البربر، وأن العرب مجرد غزاة تحت لواء الإسلام.

إن نشاطات هذا التيار تجاهلها الدكتور ركيبي جملة وتفصيلاً على الرغم من أن المشكل طرح منذ الأربعينات من هذا القرن، حيث قرر المؤرخ الجزائري محمد حربي في كتابه: «جبهة التحرير الوطني ـ الأسطورة والواقع»، بأن:

> «الحزب الشيوعي الجزائري يعترف بالفرادة البربرية حتى ولو وضعها، خطأ، على قدم المساواة مع فرادة الأقلية الأوروبية [صفحة ٦٣]».

وقد طرحت في تلك المرحلة (١٩٣٦ ـ ١٩٤٩) أسئلة كثيرة منها:

> «هل الجزائر بلد عربي ـ اسلامي؟ هل علينا أن نحددها باللغة العربية والدين الإسلامي؟ [صفحة ٦٢]».

إن تجاهل الدكتور ركيبي لهذا الصراع بين الأحزاب الجزائرية في نهاية الثلاثينات والأربعينات، جعله يكتفي بالحديث عن الازدواجية اللغوية (فرنسية ـ عربية) والصراعات التي نتجت عنها.

تقول الدكتورة نازلي معوض أحمد في كتابها: «التعريب والقومية العربية في المغرب العربي»:

«وجدير بالذكر أن الحكومة الجزائرية قد واجهت في السنوات الأخيرة مشكلة داخلية تتعلق بمطالبة البربر بالاعتراف بكيانهم الثقافي الذاتي داخل إطار الدولة الجزائرية. وتغذي هذه المطالب البربرية بعض الحركات الطلابية في جامعات الجزائر وتيزي وزو، كما تشعلها القوى الجزائرية المعارضة في الخارج، وتشكلت جبهة لتحرير القبائل البربرية في بلدان المغرب العربي بباريس في بداية عام ١٩٨٠، ضمت عدداً من المثقفين والسياسيين ذوي الأصل البربري، وعلى رأسهم حسين أيت أحمد أحد الزعماء الجزائريين المنفيين في فرنسا. وطالبت هذه الجبهة بإقامة دولة مستقلة للبربر في مناطق إقامتهم في كل من المغرب والجزائر وموريتانيا، واستغلت الاضرابات والمظاهرات الطلابية في جامعات الجزائر وتيزي وزو عاصمة منطقة القبائل معقل البربر بالجزائر طيلة عامي ١٩٨٠ و ١٩٨١، للمطالبة بالاعتراف الرسمي بإحياء الثقافة البربرية داخل البلاد [صفحة ١٦١]».

إن هذا الصراع الذي تتحدث عنه الدكتورة نازلي معوض أحمد ليس نتاج مرحلة الاستقلال فقط، إنما يمتد إلى ما قبل هذه المرحلة كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. لست أدري لماذا لم يحلل الدكتور ركيبي هذا الصراع المثلث: «البربرية ـ العربية ـ الفرنسية» وتأثيراته على عملية التعريب سابقاً وراهناً؟ هنالك تفسير لذلك، هو أن المؤلف تجنّب الدخول في الصراع الحقيقي مع مناهضي التعريب، واكتفى بالغمز من بعيد دون تسمية الأمور بمسمياتها الحقيقية. ثم انني لم أجد مبرراً لعدم تقييم المؤلف لأعمال «اللجنة الوطنية للتعريب» التي أسستها الدولة أيام حكم هواري بومدين. كما انني كنت منتظراً من الدكتور ركيبي أن يثبت في كتابه جملة القرارات المتعلقة بالتعريب، ويناقش مدى تطبيقها أو عدمه في الواقع. إلى جانب كل ذلك، فإنني أستغرب تجنّبه مناقشة التيار الذي تحمس في وقت ما للازدواجية اللغوية، خصوصاً وأن بعض عناصر هذا التيار يحتلون مناصب كبرى في الدولة مثل الدكتور أحمد طالب الابراهيمي، ومصطفى الأشرف، وغيرهما.

رغم تأسيس المجلس الوطني للغـة العربية، والنجاح النسبي في تعـريب المنـظومـة التربوية والمحيط، فإن سطوة اللغة الفرنسية لا تزال قوية، إذ تأسست عدة جرائد ومجلات جديدة ناطقة باللغة الفـرنسيـة، ولا تزال الإدارة غير معرّبة مئة بالمئة، وهكذا غيرت الفرانكوفونية التكتيك بعد خسارتها للعديد من مواقفها في المنظومة التربوية، فاستبدلت جبهة التعليم بجبهة الإعلام الشديدة التأثير، كما أن التيار البربري لا يزال مؤثراً، حيث يستمد قوته من عدم اعتراف الدولة بمطالبه الثقافية ـ اللغوية، الأمر الذي دفعه لرفع شعـار «التـاريـخ في المزبلة»، بحجة أن التاريخ الوطني مرهون ومـرتبـط في رأيهم بإقـرار شرعية مطلبهم الثقافي ـ اللغوي، وإلا فلا مصـداقيـة للتـاريـخ الذي دعت الدولة إلى إعادة كتابته في السنوات الأخيرة.

معـركة التعريب في الجزائر مثل معركة العروبة والثقافة الوطنية ما زالت متواصلة وما زال بعض الناس ينظرون بحذر إلى قضية التعريب، وبالتالي إلى مفهوم الثقافة والعروبة، لأن الفكر والثقافة لا ينفصلان، كما لا تنفصل عنهما الوحدة والعروبة، فكلها قضايا مرتبـط بعضـهـا ببعض ارتباطاً عضوياً وثيقاً (صفحة ٧). يؤكد المؤلف على الوحدة لأن:

> «التكتل والتجمع أمران ضروريان بالنسبة لأمتنا سياسياً واقتصادياً وثقافياً وحضارياً [صفحة ٣١]».

ويـرى الدكتـور ركيبي أن التجارب الوحدوية الفاشلة في الحياة السياسية العربية سببها الأساسي أنها:

> «لم تتحقق إلا على الورق، لأنها كانت دائماً تمثل اتفاقاً بين القيادات السياسية، بعيداً عن الجماهير التي لم يكن لها رأي فيها ولا مشاركة فعّالة في بنائها، بل خضعت في غالب الأحيان للمناورات وللظروف الآنية».

ويعيد انتكاسة هذا النوع من الوحدات الى عدم خضوعها:

«للدراسة والتأمل العميق وأساساً لأيديولوجية واضحة».

يقيّم الدكتور ركيبي الوحدة الاندماجية التي تمت بين مصر وسوريا عام ١٩٥٨، على أنها كانت متسرّعة ونتاج العاطفة وليس العقل، ولم تأخذ بعين الاعتبار «الظروف المحيطة ومعطيات الواقع العربي آنذاك»، وينتقد المؤلف بشدة وضعية الجماهير العربية غير المنظّمة للدفاع عن الوحدة العربية، تلك التي تندفع كـ «التيار الجارف الهادر لتأييد الوحدة»، ولكنها تلتزم الصمت عند تراجع السلطات الحاكمة عنها لأسباب مزاجية. فالدكتور ركيبي لا يدين «الجماهير» إدانة مطلقة، إنما يطالبها بالتسلح بالوعي والنظام واتخاذ مواقف حاسمة تجاه القضايا المركزية، التي تمسّ مستقبل الإنسان في هذه المنطقة الحيوية من العالم. غير أن لفظة «الجماهير» التي اعتمدها للتفريق بين من بيدهم السلطة وبين الحكومة، مضللة ولزجة لا تتصف بوضوح كامل من مع الوحدة ومن هو ضدها، إذ تنقسم هذه «الجماهير» إلى شرائح اجتماعية متباينة التفكير والأخلاق والمصالح والغايات، حيث ان الاقطاعي وهو واحد من هذه «الجماهير» ليس في مصلحته أن تقوم وحدة عربية على أساس الاشتراكية. ولذلك، فهو لا بد أن يحاربها لأنها تمثل العدو الأول لمصالحه وسلطته الاجتماعية، والأمر نفسه ينطبق على البرجوازي والانعزالي، والديكتاتور.

فالوحدة العربية باعتبارها مصيراً تاريخياً، لا يمكن أن تقوم بمجرد النيات الحسنة وترديد الشعارات في الخطب السياسية والبيانات واجتماعات القمم التي تنعقد هنا وهناك. فوحدة الشعوب السوفياتية قامت نتيجة تطبيق الايديولوجية الاشتراكية بواسطة العنف الثوري، ذلك التطبيق الذي أدى إلى تصفيات جسدية وعقوبات مدنية قاسية، ضد كل من يعترض ويعارض الاشتراكية

كحل للمجتمع السوفياتي الكبير. وهنا ينبغي أن نكون واضحين، فالخارطة العقائدية في الأقطار العربية متباينة ومتناقضة، يقول محمد أمين العالم:

«هناك بلاد عربية أخرى يسودها نظام الحزب الواحد الحاكم، برغم تنوع دلالته الاجتماعية الطبقية، من حزب ماركسي، أو حزب وطني تقدمي أشبه بتجمع عام، أو حزب تقليدي محافظ حكومي... وهناك بلاد عربية تجمع بين ظاهرة الحزب الواحد الحاكم وشكل من أشكال الجبهة مع أحزاب أخرى... [كتاب الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، صفحة ١٤٧]».

هذا على مستوى القيادات الحاكمة، أما على مستوى القواعد الشعبية، فإننا نلاحظ بسهولة وجود عشرات التيارات المتناقضة التي يحبل بها واقع المجتمعات العربية، بعضها يتحالف مع القيادات، وبعضها يتناقض معها ويحاول إسقاطها لتولي السلطة، مما يؤكد أن هذا الطوفان من الاتجاهات والتيارات وأنماط الأنظمة الحاكمة المتناقضة لا يوحّد بسهولة اطلاقاً. فالظاهرة المشتركة في عموم الأقطار العربية هي سيادة الرأي الواحد، وهو رأي الجماعة الحاكمة المسيطرة طبعاً، أما ما تبقى من آراء الآخرين، فإنها ـ إن علت ـ معارضة لا بد من إخمادها. ان مناخاً مغلقاً مثل هذا، لا يسمح بمناقشة قضية الوحدة العربية على مستوى عام وعلى نحو جذري يشارك فيه جميع الناس.

من هذا المنطلق، فإن الخطوة الأولى نحو الوحدة العربية الحقيقية الشاملة تبدأ بترسيخ قواعد الديمقراطية وحرية التعبير، وعند ترسيخ تقاليد حرية التعبير، فإن الرجعية ـ الانعزالية المضادة للوحدة ستظهر، وستدينها أمام الملأ كل القوى التي تؤمن بالوحدة، وهي الأغلبية الساحقة. ومتأمل الحياة السياسية العربية يتأكد بأن الأنظمة الحاكمة هي التي تعرقل الوحدة العربية، أما جماهير

العمال والفلاحين المسحوقين والمثقفين الثوريين، فإنها مع الوحدة الشاملة التي تقوم على أساس من الحرية والعدالة والتقدم. فتجارب الوحدات التي تمت بين هذا القطر وذاك وكانت نتيجتها الفشل الذريع، لا تعني أبداً أن شروط الوحدة الحقيقية غائبة ومفقودة أصلاً. هذا الاستنتاج غير صحيح، لأن الفشل هو نتيجة لتزييف الشروط التاريخية للوحدة العربية. إن ما يسمى حالياً بمحاولات التكامل الاقتصادي العربي ليست إلا مشروعاً على الورق، وكثيراً ما دفع شعار هذا المشروع إلى قمع التيارات الداعية إلى الوحدة العربية الحقيقية مادياً ومعنوياً. كما أن اختيار توقيت هذا المشروع يتميز بالدهاء والمكر، إذ كلما تغلبت علينا إسرائيل في معركة أو حرب راحت القيادات الحاكمة تروج للتكامل الاقتصادي والتنسيق العسكري، وكأن هذا التكامل وهذا التنسيق محرّمان عليها قبل الهزيمة. فالشعوب الذكية تفكر في الوحدة وتحققها قبل خوض المعارك، أما أنظمتناالحاكمة فهي تفكر فيها بعد الهزيمة دون أن تبادر بشكل عملي لتحويلها إلى واقع ملموس.

كان بودي أن يناقش الدكتور ركيبي جميع المواثيق الوطنية للأقطار العربية وكذلك دساتيرها، لتحديد مضمون الوحدة في كل ميثاق أو دستور على حدة، وكذا سبل تحقيقها عملياً حسب تصور هذه المجموعة من المواثيق والدساتير، وبالتالي تحليل الأطروحات الأيديولوجية التي تتضمنها، وتطبيقاتها في الميدان. لأن مثل هذه الدراسة ستقودنا عملياً إلى معرفة الأسباب الحقيقية التي تحول دون الوحدة العربية.

لنتوقف قليلاً عند مسألة التكامل الاقتصادي العربي، باعتبارها إحدى ركائز الوحدة المنشودة. ولنتساءل: ماذا تم على هذا الصعيد؟ إن من يراجع صادرات وواردات كل دولة عربية على حدة، ستصيبه الخيبة، حيث أن التبادل الاقتصادي يتم بين كل

دولة عربيـــة على حدة مع الدول الأجنبيـــة على رأسهـــا الدول الأوروبية وأميركا، ثم الاتحاد السوفياتي واليابان، ولا يتم فيما بين الدول العربية. وإذا حصل أن تم تبادل اقتصادي ما بين دولة عربية وأخرى، فإن هذا التبادل غير منتظم ومستقر أولاً، ويخضع في كثير من الأوقات للعلاقات السياسية بين الدولتين، ثانياً. إذا أردنا أن نكون عمليين، فإننا نجد التكامل الاقتصادي مفقوداً بين الدول العربية التالية، وذلك للأسباب التالية:

- ☐ الجزائر ـ المغرب، بسبب الصحراء الغربية.
- ☐ مصر ـ أغلب الدول العربية، بسبب صفقة كامب ديفيد.
- ☐ سوريا ـ لبنان، بسبب تدعيم النظام السوري للحرب الأهلية اللبنانية.
- ☐ سوريا ـ العراق، بسبب مساندة النظام السوري لايران في أطماعها التوسعية في منطقة الخليج.
- ☐ تونس ـ ليبيا، بسبب فسخ الوحدة بين البلدين ومشاكل الحدود.
- ☐ اليمن الشمالي ـ اليمن الجنوبي، بسبب التباين الأيديولوجي وتقسيم القطر الواحد إلى قطرين مجهريين.

هذه صورة مصغرة للتكامل الاقتصادي المفقود بين الدول العربية المذكورة أعلاه، على سبيل المثال لا الحصر، إذ اننا أتينا إلى هذا التقسيم من أجـل تشخيص مرض التفكـك القـائم بين الدول العربية، وإن كنا نستطيع أن نقول بأن ما يحدث من تفكك بين الجزائر والمغرب مثلاً يمكن سحبه على أغلب الدول العربية. وهكذا لا نجد أيضاً تكاملاً اقتصادياً بين الجزائر وتونس في فترة بورقيبة. أمـا بنـاء المـؤسسات المشتركة على الحدود، فهي لا تعكس نية

النظامين للعمل على تكريس الوحدة، إنما تعكس أسلوباً جديداً في ترسيم الحدود بواسطة المؤسسات المشتركة القائمة على حدود البلدين، التي كانت في وقت من الأوقات محل نزاع.

وإذا جئنا إلى المقارنة، فإننا نجد الدول الأوروبية الرأسمالية موحدة ايديولوجياً (الرأسمالية)، وعسكرياً (حلف ناتو)، واقتصادياً واجتماعياً (السوق الأوروبية المشتركة). وتفتخر هذه الكتلة الرأسمالية بوحدتها ومنجزات هذه الوحدة، حيث ان الفرنسي مثلاً يحق له أن يقيم في ألمانيا الغربية أو إنكلترا في الوقت الذي يريد، ويعمل حيثما ترشحه مؤهلاته العلمية أو التقنية.. والأمر نفسه ينطبق على أفراد باقي دول السوق الأوروبية المشتركة.

كما اننا نجد دول الكتلة الأوروبية االشرقية الاشتراكية موحدة أيديولوجياً (الاشتراكية العلمية)، وعسكرياً (حلف وارسو)، فضلاً عن تبادل اقتصادي محكم ومنظم ومستمر فيما بينها. فماذا عن الدول العربية؟ انها لا تعمل بأسلوبي الكتلة الأوروبية الرأسمالية، والاشتراكية، بل هي منقسمة، في أغلب الأوقات.

أما على المستوى الأيديولوجي، فإن لكل دولة عربية عقيدة خاصة بها وهي تختلف بشكل أو بآخر، إن لم نقل تتناقض فيما بينها تناقضاً صارخاً، وتتطاحن وتتحارب. فحزب جبهة التحرير الوطني الجزائري مثلاً يحارب كل شخص يحمل عقيدة حزب البعث العربي الاشتراكي، ويعتبره مشوشاً سياسياً أكثر مما يحارب الأصوليين التابعين للخمينية، أو العقيدة الرأسمالية.

وإذا جئنا إلى الحقل العسكري، فإن الواقع يؤكد غياب الوحدة العربية العسكرية غياباً مطلقاً. أما ما حصل في عام ١٩٦٧ أو

خلال حرب تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣، فإنه مجرد تضامن طبخته الظروف، وتم في حال من التسرّع والفوضى. إن مفهوم التضامن أكثر قدرة على تعريف ما حصل بين الدول العربية على جميع المستويات، مع ملاحظة أن هذا التضامن مؤقت ومزاجي، تمليه العلاقات السياسية المتحولة التي تبنى دائماً على فكرة «اخدمني لأخدمك».

كنت منتظراً من الدكتور ركيبي أن يسمي الأمور بمسمياتها. فكيف نتمكن من بناء الوحدة في الوقت الذي نشجع بروز دويلات مجهرية في المغرب العربي أو مشرقه؟ أما إشارة المؤلف إلى التيارات الرجعية الانعزالية التي تعمل في السر وفي العلن لتشتيت عناصر الوحدة، متخذة من اللغة والحضارة قناعاً ومعولاً للهدم، فإن الدكتور ركيبي لم يفصّل عنها الحديث، ولم يدرس الأسباب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي أفرزتها. نعم، إن هذه التيارات موجودة في نسيج الواقع نفسه، لكن غياب الحرية، وفشل مخططات التنمية، وممارسة الفوضى الأيديولوجية، وغيرها من عناصر التخلف والديكتاتورية السائدة في المجتمعات العربية، هي التي وفّرت المناخ لتلك التيارات لتبرز وتقوم بفاعليات هدامة.

إن محاولات «كاتب ياسين» و«مولود معمري» لمحاربة اللغة العربية في الجزائر، تمت من وراء قناع المطلب الثقافي اللغوي البربري، وتدعيم اللغة الفرنسية التي يعتبرانها المنفذ الوحيد إلى الحضارة المعاصرة. لم يقم «كاتب ياسين» بمحاولاته على نحو منفرد، إنما وجد تدعيماً من النظام الحاكم نفسه، إذ كانت فرقته المسرحية مموّلة من طرف وزارة العمل، رغم أنها تعرف تماماً مرامي «ياسين» وبرنامجه السياسي. إن اللوم لا يقع على «كاتب ياسين» وحده، إنما ينبغي إدانة الوزارة التي دعمته مادياً ومعنوياً. والأمر نفسه ينطبق على الدعوة إلى الفرعونية التي تزعمها «توفيق

الحكيم» في مصر، والدعـوة إلى الفينيقيـة التي تزعمهـا الشاعر «سعيـد عقل»، وغيرها من الدعوات التي تتخذ اللغة مطية تارة، والأيديولوجية الدينية تارة ثانية، والمعاصرة والحداثة تارة أخرى.

يحدد الدكتور ركيبي مراحل الوحدة، فيرى أنه من الأفضل:

«ان نبدأ بالوحدة الجزئية بين الأقطار التي تتقارب في أنظمة الحكم، وتتفق في الإيمان بالأيديولوجية العربية التي هي أيديولوجية ثورية تقدمية، على أن تكون البداية بالوحدة الاقتصادية ثم الاجتماعية والثقافية، وأخيراً الوحدة السياسية [صفحة ٣٤]».

ويبلور فكرته بقوله:

«فما هو المانع من أن تتوحد الأقطار العربية الموجودة بالقارة الافريقية مثلاً، وتتوحد الأقطار الموجودة بالقارة الآسيوية، ثم تكتمل الوحدة الكبرى بضم جناحيها بعد ذلك [صفحة ٣٥]».

انها طوباوية جديدة. فالوحدة الجزئية التي يدعو إليها الدكتور ركيبي، دعوة ملغمة وكثيرة المخاطر. لأن بعض التيارات الانعزالية ترى أن الدول الموجودة بشمال أفريقيا يمكنها أن تتوحد، لأنها تنتمي إلى العـروبـة عن طريق الإسلام فقط. وإذا تحققت هذه الوحـدات الجـزئيـة ـ وهي مستبعدة لأن الأنظمة فيها لا تعمل بأيديولوجيات متشابهة ـ فإنها ستكرّس ما يمكن تسميته بالكتلة الافـريقية والكتلة الآسيوية، وهذه تجزئة جديدة للوطن العربي. ونلاحظ هذا التفكير التجزيئي في إحدى فقرات كتاب الدكتور ركيبي:

«سأضرب مثلاً بفلسطين. ان المنطق والحاجة والضرورة تقضي أن تتوحد البلدان المحيطة بإسرائيل بجيش واحد واقتصاد واحد ومواقف واحدة، حتى يمكنها أن تخوض حرباً حقيقية بقوة موحدة تدعمها بقية البلدان العربية البعيدة عن ساحة المعركة».

لماذا لا تدخل الدول العربية غير المجاورة لإسرائيل في مشروع الوحدة الشاملة؟ ما معنى اقتراح توحيد الدول المحيطة بإسرائيل دون غيرها؟ ما معنى مطالبة بقية الدول الأخرى بالتدعيم فقط؟ إننا نشم من منطق الدكتور ركيبي التجزئة، والانعزالية. فلسطين ليست قضية الدول المجاورة فقط، إنما هي ـ كما ينبغي أن تكون ـ قضية الحركة التحررية العربية والعالمية.

كما ان إسناد دور «التدعيم» للدول غير المجاورة، بدلاً من الدخول في الوحدة ثم في المعركة المصيرية، يجعلنا نقول للدكتور ركيبي: ان تفكيرك هذا غير وحدوي وغير تاريخي، وإنك تتناقض مع نفسك. ألم تقل في صفحة ٣١:

> «ان التكتل والتجمع أمران ضروريان بالنسبة لأمتنا سياسياً واقتصادياً وثقافياً وحضارياً».

فكيف ترضى بتقسيم أقطار هذه الأمة إلى أقطار مجاورة لإسرائيل عليها مهمة الموت والاستشهاد لتحرير فلسطين، وأقطار غير مجاورة لإسرائيل وعليها مهمة التدعيم أي التضامن فقط؟

ـ عروبة الفكر والثقافة أولاً ـ الدكتور عبدالله ركيبي.
ـ من ليل الاستعمار الى الثورة الثقافية ـ الدكتور أحمد طالب الابراهيمي.
ـ التعريب والقومية العربية في المغرب العربي ـ الدكتور نازلي معوض أحمد.
ـ جبهة التحرير الوطني ـ الاسطورة الواقع. محمد حربي.

التعليم والتعريب

بن مصطفى الأشرف
وعبد الله شريط

منذ عام ١٩٦٢ وإلى يومنا هذا، لا تزال قضية التعليم والتعريب من أبرز القضايا التي تدور حولها التساؤلات على صعيد المثقفين الجزائريين، وفي أوساط الجماهير الشعبية البسيطة من أجل بلورتها وتوضيح مشكلاتها الأساسية بقصد تأسيس منظومة تربوية وطنية قوية. غير أن النقاش يدور في الأغلب حول مسائل إجرائية، وليس حول محتوى المنظومة التربوية، إذ يحصر المناقشون القضية في الإجراءات - المتخذة بخصوص تعريب التعليم الابتدائي والمتوسط والثانوي ثم الجامعي - ومدى تطبيقها في الواقع لتجاوز الوضع الموروث عن الاستعمار الفرنسي.

كان ينبغي أن يرافق ذلك النقاش نقاش أكثر عمقاً، بخصوص البرامج المقررة والأفكار والأخلاقيات والقيم التي تتضمنها الكتب المختلفة التي تدرّس في جميع مراحل المنظومة التربوية الجزائرية، فضلاً عن تشجيع النقاش حول العنصر البشري الذي يقوم بعملية التبليغ والتوجيه التربوي. إن حصر الحوار في مدى تطبيق إجراءات التعريب أو عدم تطبيقها أدخل المسألة في أفق ذي بعد واحد، مما أفرز صراعاً بين المعربين والمفرنسين، حيث ان هذا الصراع لم يكن أيديولوجياً أو حتى لغوياً صرفاً، إنما اتخذ في كثير

من الأوقات مسارات ذاتية، بحيث ان كل فريق أصبح يدافع عن مصالحه الخاصة كالمنصب، والمسؤولية، أي ان الصراع، وفقاً لقول أحد المواطنين الجزائريين، صار صراعاً على «الخبزة» وليس صراعاً على المصلحة العليا للوطن وتقاليده الثقافية والروحية ومطامحه المادية. صحيح جداً أن مجموعة من العناصر الفرانكوفونية لم تكن تدافع فقط عن «الخبزة»، إنما دافعت في الوقت نفسه عن اللغة الفرنسية لتواصل وجودها في الجزائر، ويدعم أقطاب الفرانكوفونية وجهة نظرهم بأن اللغة الفرنسية هي لغة «التكنولوجيا»، التي بربح معركتها يتمكن الجزائريون من تجاوز التخلف.

إن موقف هذه المجموعة لا يفسر على أنه موقف عمالة وخيانة، إنما يفسر على أنه موقف انبهار بالآخر إلى حد انسحاق الشخصية وتلاشيها، وعلى أنه جهل مطبق بإمكانيات اللغة العربية كلغة حضارة وآداب وعلوم وإدارة وتكنولوجيا. وفي الواقع، فإن تكوين عناصر هذه المجموعة ذات المرجعية اللغوية ـ الثقافية الفرنسية، حجب عنها الحقائق الموضوعية المتصلة بثقافتهم الوطنية، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإن تمادي عناصر هذه المجموعة في موقفهم نجد له تفاسير متعددة على المستوى المحلي وعلى المستوى العربي ككل.

بخصوص المستوى المحلي، فإن العديد من المعربين دخلوا بدورهم في صفقة «الدفاع عن الخبزة»، والاستيلاء على المناصب الحساسة التي توفر لهم الهيبة والتوسع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، كما أن الجزائر لم تشهد نقاشاً حقيقياً وشاملاً بخصوص المسألة الثقافية كعنصر من العناصر الأساسية للهوية الوطنية، حتى في الوقت الذي طرح فيه الميثاق الوطني وملف السياسة الثقافية وملف السياسة الاعلامية للنقاش الحزبي على مستوى القاعدة والقمة.

والسبب في ذلك، هو أن النقـاش الذي تمّ لم يكن يتصف بصفة «الديمقراطية»، بمعنى أن «الحصيلة النهائية» لم تكن تعكس الاتجـاهـات المختلفـة، إنما تعكس برنامج الحزب والحكومة في الميدان التربوي والثقافي والاعلامي فقط. ذلك البرنامج الذي نجده موزعاً هنا وهناك في أدبيات النظام الحاكم المذاعة والمنشورة.

أمـا بخصـوص المستوى العربي، فإن العناصر «الفرانكوفونية» تبرّر حماسها للغة الفرنسية على أساس أنه لا توجد دولة عربية تصلح أن تكون نموذجاً يستضاء به. تؤكد تلك العناصر بأن كل الدول العربية لم تقدر أن تتجاوز التخلف الاقتصادي والاجتماعي والتكنـولوجي رغم حصـول بعضها على الاستقلال منذ سنوات كثـيرة، فضـلاً عن تأصّـل اللغة العربية فيها. عندما تحاول أن تحاجج بعضهم يقول لك فوراً: ماذا فعلت مصر أو سوريا مثلاً في الميدان الصناعي والتكنولوجي؟ ألا تستوردان الصغيرة والكبيرة من الدول الغـربية بدءاً من الابرة وانتهاء بالصاروخ والطائرات النفـاثة؟ أليست اللغة العربية هي اللغة الأولى فيهما لعقود من الزمن؟ وبـالطبـع، فإن تسـاؤلات بعض العناصر الفرانكوفونية استفزازية ولا تتمتع بمصداقية تاريخية، لأن بعض هذه الدول العربية التي تذكر كأمثلة لعدم النجاح في إبداع التكنولوجيا مثل نجاح «اليابان»، لم تتخلص يوماً من الهيمنة الاستعمارية. فمصر على سبيل المثال، ضربت أكثر من مرة من طرف العدوان الثلاثي، واسرائيل، كما توالت على الحكم فيها حكومات لم تعط المكانة الأولى في سياستها لحرية التعبير وديمقراطية الابداع المادي والروحي، وحمـايـة العقول المخترعة والمفكرة من القمع والمصادرة والحجز والتهميش، وغيرها من أنواع التحجيم والاجهاض.

إن هذين العاملين الداخلي والخارجي معاً، وقفا حجر عثرة دون الانطلاق الحقيقي في عملية الابداع التكنولوجي، فضلاً عن عوامل

ذاتية تتصل بعناصر التخلف في حياتنا ككل. تلك التي ينبغي أن نقوم بتشريحها وقلعها من الجذور. من هذه الخلفية ينطلق كتاب الدكتور عبد الله شريط: «نظرية حول سياسة التعليم والتعريب»، منتقداً ومحللاً واقع المنظومة التربوية وحركة التعريب في الجزائر المعاصرة، وذلك من خلال نقد أطروحات وزير التربية السابق السيد مصطفى الأشرف.

يحتوي كتاب الدكتور شريط على سبع مقالات وهي: نظرية للأستاذ الأشرف في اللغة والمجتمع، نظرية الشكل والمحتوى، هل التعريب مقدس؟، هل الازدواجية طريقة ثورية في التعليم؟، في التنمية الطبيعية والتنمية البشرية، التعليم وتكوين الإنسان، التعليم وثقة الشعب بنفسه.

ويستمد الكتاب أهميته من كون صاحبه كاتباً وأستاذاً جامعياً ورجل إعلام معروفاً في الأوساط الثقافية والسياسية والشعبية الجزائرية، ومن الظروف التي ظهرت فيها هذه المقالات التي اعتبرت وقت نشرها صيحة شجاعة في وجه الجمود وسيطرة الرأي الواحد على الذهنية العامة، لأن الجميع يعرف أنه من المستحيل أن تخترق ترسانة السلطة، كأن تنتقد وزيراً أو محافظاً ولائياً أو مسؤولاً عسكرياً، غير أن الدكتور شريط شذّ عن هذه القاعدة، فشنّ حملة نقدية على وزير التربية الأستاذ مصطفى الأشرف، وكانت جريدة «الشعب» اليومية ساحة لتلك الحملة، التي ذكّرت الناس بزمان جمال الدين الافغاني وطه حسين والعقّاد.

تلقفت الجماهير الشعبية مقالات الدكتور شريط بحماس منقطع النظير، ليس لأنها التحليل الأمثل للواقع الثقافي السياسي الوطني، إنما لأنها عدّت إذ ذاك مقاومة فكرية، وبداية أولية لترسيخ مبدأ المناقشة الحرة في البلاد كبديل موضوعي لـ «التابو» المسيطر. لكن قارىء كتاب: «نظرية حول سياسة التعليم والتعريب»، يجد فيه

مطابقـة شبـه تامة بين محتواه ومحتوى المحور الأول من الباب الثالث للميثاق الوطني لعهد الرئيس الراحل هواري بومدين ومجمل توجيهـاته العامة. إذا كان الدكتور شريط يعتبر التعريب مسألة وطنية من الدرجة الأولى، فإن الميثاق الوطني يؤكد الأمر نفسه:

«ان اللغة العربية عنصر أساسي للهوية الثقافية للشعب الجزائري، ولا يمكن فصل شخصيتنا عن اللغة الوطنية التي تعبر عنها، ولهذا، فإن تعميم استعمال اللغة العربية وإتقانها كوسيلة عملية خلاقة، يشكلان إحدى المهام الأساسية للمجتمع الجزائري في مجال التعبير عن كل مظاهر الثقافة وعن الأيديولوجية الاشتراكية [الميثاق الوطني صفحة ٩٣]».

ثم ان الدكتور شريط يتفق تماماً مع الميثاق الوطني بخصوص تعلم اللغات الأجنبية الحية:

«ثم من ذا الذي يجرؤ اليوم ـ سواء في الجزائر أم في غيرها من بلاد العالم ومنذ عهد الشيخ باديس إلى اليوم ـ على الزعم بأن تعلم اللغة الوطنية والتعليم بها يعني الاستغناء عن اللغة أو اللغات الأجنبية؟ أنا شخصياً لا أعرف أحداً من المعربين يزعم ذلك، ولست أنا الأستاذ الوحيد باللغة العربية الذي يحرص طلابه على تعلم اللغات الأجنبية وطرق الاستفادة منها، ـ وأشهد على نفسي ـ إنني كثيراً ما فضلت للطلاب المراجع الأجنبية في لغتها الأصلية على ترجمتها، وذلك حتى لا يعتمدوا على المترجم من الكتب الحديثة فراراً من عناء القراءة باللغة الأجنبية أو استعمالها [نظرية حول سياسة التعليم والتعريب، صفحة ٦١]».

إن هذا الرأي نجد له مقابلاً في الميثاق الوطني:

«هذه الاستعادة التامة للغة الوطنية، وتكيفها الضروري مع كل حاجيات المجتمع، لا يمنع من التشجيع الأكيد على اكتساب اللغات الأجنبية، وأن مثلنا الأعلى، في هذا الصدد، هو أن نحافظ على أصالتنا كاملة مع تفتحنا على الغير، ونتمكن في نفس الوقت من لغتنا، التي

تبقى لها الأولوية والصدارة، ومن لغات الثقافة التي تساعدنا على الاتصال المستمر بالخارج، أي بالعلوم والتقنيات العصرية، وروح الابداع ببعده العالمي الأكثر خصوبة [صفحة ٩٥]».

هذا التطابق في النظر - وليس في عملية التطبيق - إلى اللغات الأجنبية، يوضّح أن الدكتور شريط يوافق على إعطاء اللغة العربية المكانة الأولى، واللغات الأجنبية المكانة الثانوية كلغات مساعدة لمواكبة روح العصر، وبذلك نجده لا يخالف أطروحات القيادة السياسية والأستاذ الأشرف عضو فيها.

ما هو وجه الخلاف والتناقض بين الدكتور شريط وبين الأستاذ الأشرف بخصوص «التعريب» و«الإزدواجية اللغوية» واللهجات المحلية، ومحو الأمية؟

بادىء ذي بدء، أود أن أناقش بعض القضايا الفرعية التي لم يتطرق إليها الدكتور عبد الله شريط. إنه لم يدرس البنية الثقافية الوطنية ككل ومن زاوية تاريخية، ومرحلة مرحلة للتمكن من القيام بعملية فرز للقيم والأفكار والأخلاقيات التي تشكّل في مجموعها «الثقافة الجزائرية» بجميع جوانبهاالتقدمية والرجعية، وتجلياتها في المنظومة التربوية باعتبارها مركز اهتمام الدكتور شريط. لا نجد في كتابه هذا تحليلاً للأسس الثقافية للتيار الفرانكوفوني ومدى حضورها في الحياة الجزائرية المعاصرة وتأثيراتها المباشرة وغير المباشرة في تشكيل الوعي. فالدكتور شريط لم يقيّم حركة التعريب التي شهدتها المنظومة التربوية ابتداءً من عام ١٩٦٢ وإلى يومنا هذا، وذلك بتحليل كل الجزئيات بدءاً من المناهج والكتب المقررة، فالكادرات البشرية الوطنية والأجنبية، فالوسائل المادية الأخرى كالمقرات والمخابر العلمية وغيرها. واستبعاد محتوى المنظومة التربوية من التحليل جعل كتاب الدكتور شريط يدور في حلقة

مفـرغـة. ممـا لا شك فيه، أن الدراسة التحليلية لمختلف الكتب المقررة في التعليم الابتدائي والتكميلي والثانوي والعالي، ستطلعنا على مستـوى مضمون المنظومة التربوية وعلى الأيديولوجيا التي تتضمنها أو تدعو إليها لترسخها في ذهنية الجيل الجديد. وأعتقد أن الخلاف أو الاتفاق ينبغي أن ينطلق من معالجة هذه الزاوية الأساسية من حركة التعليم والتعريب في الجزائر، باعتبارها المحك وصلب المناقشة الفكرية بين الإتجاه المعرب والإتجاه الداعي إلى الفرانكوفونية. وخلال قراءة كتاب الدكتور شريط لم نعثر على القيم والأخـلاقيـات والأيـديولوجيا التي يدعو إليها المفرنسون، وكأن الصراع أو التناقض محصور في الشكل اللغوي.

إذا عدنا إلى كتاب الأستاذ الأشرف: «الجزائر: الأمة والمجتمع»، باعتباره أبرز ما كتب، فإننا نجده يركز فيه على بعد «الوطنية» في التاريخ الوطني والحياة الاجتماعية، مهملاً البعد القومي العربي والعالمي. أي أننا لا نلمس هذه الأبعاد متكاملة في كتاب: «الجزائر: الأمـة والمجتمـع»، كمـا لا نجـد فيه تحليلاً للمجتمع الجزائري ومختلف الثقـافـات التي أثّـرت فيـه منذ فجر التاريخ إلى وقتنا الحـاضر. إن الجـزائـر لم تبدأ تاريخها الثقافي ببداية الاحتلال الفـرنسي. ولذلك، كان ينبغي متـابعـة التطور الثقافي من زاوية تاريخية حتى نعرف بدقة ما لنا وما ليس لنا. فالجزائر كانت لفترات طويلة من التـاريـخ «مملكـة»، وتعـاقب على حكمهـا ملوك مثـل ماصينصـا ويـوغـورطة. فما هو المضمون الثقافي لهذه الفترات التاريخية المهمة؟ وما مكانة اللغة البربرية فيها؟ وما هي تأثيرات اللغـات والديـانـات الوافـدة أو الغـازيـة: (الفنـدال، الرومان، البيزنطيون، الأتراك، الفرنسيون)؟ إنه من التعسف أن نستبعد هذه الحلقات التاريخية عن الحلقة التاريخية المعاصرة التي تبدأ بالاستقـلال، لأن استبعـادهـا سيؤدي بنا إلى عدم فهم أنفسنا والتركيبة الثقافية التي تميّز الجزائر عن غيرها من البلدان.

هنالك ملاحظة أخرى، وهي أن الدكتور شريط لم يفصّل الحديث حول ما أنجز على صعيد تعريب المحيط والإدارة ووسائل الإعلام المرئية والمكتوبة والمسموعة، والصعوبات التي اعترضت هذا التعريب على مستوى القمة والقاعدة، مع تحديد من هم أعداء التعريب بالضبط وكيف قاوموه.

أما فيما يتعلق بمحو الأمية، فإن الدكتور شريط اكتفى بإصدار أحكام قيمة، وهو في ذلك يتطابق مع أحكام القيمة التي يتضمنها الميثاق الوطني لعهد بومدين، والميثاق الوطني لعهد الشاذلي بن جديد. ونتيجة لذلك، افتقدنا في كتابه هذا الصورة الدقيقة المفصّلة التي تجسّم معضلة «الأمية» في الجزائر. فالقول بأن «الأمية» شبح مخيف، وإن انتشارها دليل على التخلف، وأنها إلى حد ما جزء من الإرث الاستعماري لا يؤدي إلى أي حل، أو تشريح للمعضلة. إن معضلة «الأمية» تتطلب دراسة تحليلية نقدية تاريخية من أجل تحديد أصولها والأسباب الحالية التي تشجع سلبياً على انتشارها. صحيح أن محاولات المستعمر الفرنسي والتركي لتعميق الأمية في المدن والأرياف ذات تأثير بارز، لكن ثمة أسباباً أخرى قمنا نحن في الوقت الحاضر بتأكيدها وترسيخها.

أليس صحيحاً أن مشكلة الأمية ستجد حلاً نسبياً إذا تغيرت علاقة الرجل الجزائري بالمرأة الجزائرية؟ إذا كانت المرأة تشكّل الأغلبية في المجتمع الجزائري، فإننا نجد هذه الأغلبية من النساء، وخصوصاً في الأرياف، يعانين من «الاقصاء»، إذ لا يسمح لهن أزواجهن أو القيّمون عليهن بمتابعة دروس محو الأمية في الفترات المسائية أو أثناء أيام العطل الأسبوعية. فالرجل الجزائري، عموماً، لا يقبل أن تذهب زوجته وحدها لتتابع دروس محو الأمية، مع التزامه بالقيام بشؤون المنزل أثناء غياب الزوجة. والسؤال الذي يطرح هنا هو، هل سيقبل الرجل الجزائري بغياب زوجته دون أن

يربط ذلك بالخيانة الزوجية؟ أعتقد أن الإجابة عن هذا السؤال معروفة منذ البداية، وهي أن الرجل الجزائري سيرفض ذلك رفضاً قطعياً.

في ضوء ما تقدم، نفهم أن الدكتور شريط لا يربط عملية محو الأمية بالحرية. وإذا جئنا إلى جانب آخر من عملية محو الأمية الفكرية والعلميـة والمهنيـة، فإننـا لا نجد عملياً مؤسسات وطنية تتكفل بإنجاز هذه المهمة. فالندوات التربوية مثلاً كأسلوب لمحو الأمية المهنيـة في ميـدان التعليم، كثـيراً ما حادت عن سبيلها المسطّر، وأصبحت منـاسبة للتأديب المادي، والعقاب النفسي، في حين أن المـطلوب منهـا هو هضم الأسـاليب والطرق التـربوية الجديدة، ومعـالجـة المشكـلات التي تواجه المدرّس في ميدان عمله إدارياً ومهنيـاً. فالدكتـور شريط يبسّط معضلة «محو الأمية» تبسيطاً، ولا يحللها إلى عواملها الأولية مع تقديم الشواهد والأدلة والأرقام، فكم كان من المجـدي لو تنـاول المـؤلف بالتحليل والنقد تجربة «اللجنة الوطنية للتعريب» والمركز الوطني لـ «محو الأمية» وما لهما ومـا عليهمـا، فضـلاً عن التعـرض بالدرس لكـل القرارات التي أصدرتها السلطة السياسية ولم تجد تطبيقاً في الواقع، سواء لأنها وجـدت عرقلة من طرف الفرانكوفونيين، أم لأنها لم تجد كفاءات معـرّبـة في مستـوى المسـؤولية والشجاعة، لإخراجها من عالم النظريات والشعارات والقوانين الصماء إلى عالم الأفعال الملموسة في الواقــع اليـومي. وبالمناسبة، فإن موقف الدكتور شريط تجاه مشكلة محو الأمية لا يختلف جوهرياً مع موقف الميثاق الوطني، ربما، لأن كلا الموقفين اكتفيا بعرض المشكلة دون تحليلها ونقد الجزئيات المعرقلة، فضلاً عن تسطير برنامج وطني محدد بالزمان والمكان للتخلص من «الأمية» بصفة نهائية.

وإذا جئنا إلى مسألة أخرى أثارها الدكتور شريط في كتابه هذا،

وهي مسألة «اللغة الوطنية واللهجات المحلية»، فإننا نجده يوافق الدكتور طه حسين الذي يرفض أن تكون اللهجات لغة الأدب الراقي والعلوم، كما أنها لا يمكن أن تكون أداة التوحيد وطنياً وقومياً. غير أن المشكلة بالنسبة إلى الجزائر لا تطرح هكذا، لأن الجميع يعرف أن فيها ثلاث لغات متحكّمة وهي: اللغة العربية، والبربرية، والفرنسية. إذا كانت اللغة الفرنسية ترمز إلى الإحتلال والاستعمار، فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى البربرية التي يتكلمها أكثر من سبعة ملايين نسمة في الجزائر، وهي ليست لهجة كما يريد الدكتور شريط أن يسميها. صحيح بأن العربية الدارجة التي تُتكلم في منطقة وهران إضافة إلى اللكنة الخاصة بالسكان هي «لهجة»، والأمر نفسه بالنسبة إلى منطقة قسنطينة، أو جيجل، أو في منطقة الصحراء، لكن «اللهجة» لا تنطبق على اللغة البربرية لأسباب كثيرة منها: لهذه اللغة حروف تكتب، وقاموس خاص بها وإن كنا نجد فيه بعض الألفاظ العربية والتركية والفرنسية، ثم ان التاريخ يخبرنا بأن هذه اللغة كانت في وقت ما لغة الممالك البربرية القديمة الحاكمة. وهنا سنظلم هذه اللغة إذا أطلقنا عليها «اللهجة»، وصنفناها مع «لهجة» منطقة وهران أو قسنطينة التي هي عبارة عن عربية مكسّرة ومحرّفة ومتخلّفة. فلماذا، إذاً، لا يسمح لـ «البربرية» أن تفعل الأمر نفسه لتحقق غايتين بارزتين: **أولاهما**، تشجيع التنوع الثقافي الخلاق، **وثانيتهما**، ضرب العناصرالتي توظف شعار البربرية لتخدم في العمق مصالح الفرانكوفونية، والعناصر التي تتستر تحت حجاب المطالب اللغوية والثقافية البربرية، وهي في العمق تعمل لتطيح بالوحدة الوطنية، وتعمل جاهدة لعرقلة الوحدة العربية الشاملة على أساس التنوع الثقافي الخلّاق، والأيديولوجيا الثورية الموحدة.

يثير كتاب الدكتور شريط عدة مشكلات، لكنه لا يغوص إلى العمق ولا يحلل القضايا تحليلاً دقيقاً ومفصّلاً وفي إطار منهج تاريخي

نقدي. وعلى الرغم من ذلك، فإن مقالات هذا الكتاب تمكنت في يوم ما من تحـطيم جليـد الرأي الواحـد المفروض، وتعد بداية طيبة لتأسيس تقاليد الحوار بين المثقفين والمواطنين والسلطة الحاكمة.

التفكير الطوباوي

محمد العربي الزبيري

منذ سنوات قليلة، حضرت في عاصمة تونس ندوة فكرية ـ سياسية، خصصت لمناقشة موضوع: «الغزو الثقافي الامبريالي» وآثاره السلبية على الثقافة العربية، والأجيال الجديدة التي لم تتسلح بعد بالوعي الكافي لتفادي الانبهار، والاستلاب، وأذكر أن جمهوراً غفيراً قد توافد على الندوة التي حاضر فيها الأدباء والسياسيون والمفكرون العرب الممثلون لكل التيارات الايديولوجية والحزبية المنتشرة في الأقطار العربية. ومن بين التوصيات التي تمخضت عنها الندوة، دعوة حملة الأقلام للبحث في هذا الموضوع الحيوي والخطير، وتتبع الجذور التاريخية للغزو الثقافي الامبريالي. وكشف الستار عن مظاهره على مستوى كل قطر عربي، حتى تتم فيما بعد محاربته وعلاج المصابين به رويداً رويداً. وكان يبدو الدكتور محمد العربي الزبيري أكثر المتحمسين للموضوع من الغالبية التي شاركت في تلك الندوة، رغم أنه لم يحضرها، إنما اكتفى بإرسال وفد جزائري للمشاركة فيها باعتباره أميناً عاماً لاتحاد الكتّاب الجزائريين. وبعد سنوات قليلة من انعقاد الندوة، أصدر كتابه: «الغزو الثقافي في الجزائر ١٩٦٢ ـ ١٩٨٢» ليفي بالعهد الذي قطعه على نفسه.

مما لا شك فيه أن الدكتور الزبيري صادق في حماسه، وتتوافر لديه

المعلومـات بسبب معايشته للثورة التحريرية (١٩٥٤)، وعمله في الجـامعـة الجـزائـريـة، وفي جهاز حزب جبهة التحرير الوطني كمسـؤول قيـادي، حيث لا يزال يشغـل الى الآن منصب عضو الأمانة الدائمة للجنة المركزية لحزب جبهة التحرير الوطني مكلفاً بالدراسـات العقـائـديـة، ومنصب أمـين عام لاتحـاد الكتّـاب والصحافيين والمترجمين والتراجمة الجزائريين، غير أن الحماس، وسلامة النية، وتوافر المعلومات شيء، والقدرة على النقد والتحليل والتركيب شيء آخر. سوف نكتشف بعد قليل أن الدكتور الزبيري يتعامل مع مظاهر الغزو الثقافي، والعموميات، أكثر مما يتعامل مع النصـوص، والأسباب التاريخية، والسياسية والاجتماعية، التي أفرزت الظاهرة، وقيمها.

يحتوي كتاب الدكتور الزبيري على ثلاثة أقسام هي: مظاهر الغزو الثقـافي، كيفيـة التصدي للغزو الثقافي، أفكار وآراء، اضافة الى مقدمة موجزة يحدد فيها أخطار هذا الغزو.

ان **الملاحـظة الاولى** التي تسجل على الكتاب هي، أن الدكتور الزبيري قام بحذف أسماء كل الكتّاب والصحافيين الذين أجروا معه المقابلات التي تضمنها القسم الثالث: «أفكار وآراء»، إذ جرت العادة، انتصاراً للأمانة، إثبات أسماء المحاورين، أو المستجوبين، لأن هؤلاء ليسـوا مجـرد بوابين في وزارة ما، تنتهي مهمتهم عند دخول المواطن الى مكتب المسؤول صاحب القرار، انما هم مثقفون ساهمـوا في ولادة أفكـار المقابلات، ووضع مقدماتها، فضلاً عن توجيه دفة الحوار وإغنائه. وأعتقد أن حذف أسماء هؤلاء تم بدافع التقليل من أهميتهم، وتضخم النرجسية. ويعني ذلك بشكل مباشر أو غير مباشر في لاوعي المؤلف، أن الصحافي ـ الكاتب مجرد وسيط هامشي في عمليـة طبخ الحوار، بدءاً من وضع مخططه وإجرائه، ومـروراً بعمليـة تمحيصه وترتيبه، واستخراج عناوينه الفرعية،

وانتهاء بتقديمه الى القراء في صورته الكاملة.

أمـا **المـلاحظة الثانية** فتتمثل في استبعاد الإحساس بالتاريخ، بحيث أننا نجد غياباً كاملاً للتأثيرات الثقافية والدينية الأجنبية على الثقافة الجزائرية، علماً بأن الجزائر كانت مسرحاً لتقاطع ثقافات متعـددة غربية وافريقية وآسيوية، وأن التاريخ يخبرنا على نحو قاطع بأن التـأثـير المسيحي في الجزائر، يعود الى ما قبل مرحلة الاحتـلال الفـرنسي، كمـا أن عدد الاسقفيـات الموجودة فيها في القرون الثالث والرابع والخامس الميلادية، كان يفوق الاسقفيات الموجودة في كل من فرنسا وبريطانيا في ذلك العهد. لست أدري لماذا لم يدرس تأثير الدين اليهودي في البلاد، وان كان طفيفاً، بالمقارنة مع تأثير المسيحية؟ أما إذا عدنا الى مرحلة ما قبل التاريخ، فإننا نجـد تقـاطعاً ملحوظاً للتأثيرات الوثنية ذات المرجعية الأوروبية والآسيـوية على أرض الجزائر، ولذلك، فإن دراسة هذه الخلفية ضروريـة كل الضرورة لفهم الماضي وتقصي العلاقات والقيم التي تشكل بعض قسمات الحاضر. لقد كان من المطلوب منهجياً إفراد فصل لتحليل البنية الدينية القديمة والمعاصرة في الجزائر، إذ لا تكفي الاشـارة العـابـرة الى القـديس «سانت أوغسطين» ونعته بـ «باشا بوعلام ذلك الوقت»، واختصار مكونات فكره بـ:

> «لقد تثقف باللاتينية وتدين بالمسيحية فجاءت مجهوداته خدمة ثمينة لهما ولم تعد بأي مردود ايجابي على أبناء أمته».

إن الأمر يتطلب دراسة فكر سانت أوغسطين وموقفه الفلسفي من مجتمعه، والكون بصفة خاصة، والبحث عن المواقع التي نجد فيها ملامـح فكـره وفلسفتـه في البنية الفكرية الجزائرية والغربية في العصر الحاضر، مما سيمكننا من إجراء المقارنات في هذا الموضوع.

أما **الملاحظة الثالثة** التي نبديها، فإن الكتاب يخلو من دراسة للقصص الشعبي، والأساطير، والخرافات، وجميع الأنواع الأدبية

كالروايـة والشعـر، لإبراز المؤثرات الأجنبية التي تتعلق بالشكل والمحتوى معاً. ان مثل هذه الدراسة سوف تجعلنا قادرين على فرز ما هو جزائري مما هو غير جزائري. لقد أثبتت مثلاً الباحثة ليلى قريش في بحثهـا الاكاديمي عن القصة الشعبية الجزائرية، أن كثـيراً من الخـرافات والقصص التي كانت تروى لنا في المنطقة البـربـريـة، تعود الى أصول غربية. وهذه القصص قد تجاوزت إطارها النصي لتتحول الى قيم وأخلاقيات، تحرك الناس وتؤثر في مواقفهم وعلاقاتهم الاجتماعية. كما أهمل الدكتور الزبيري بعداً مهماً وهو البناء العمراني في الجزائر، والعادات والتقاليد الشعبية باعتبـارهـا تجسد مجالاً ثقافياً خصباً يخضع للمقارنات وتمييز الاصيل من المستورد. نحن نلاحظ بأن المعمار الموجود حالياً في الجزائر هو خليط، بعضه روماني، وبعضه الآخر فرنسي، أو تركي، أو اسـلامي. فمـا هو تأثير هذه الانماط من العمران في تشكيل الحساسية الجمالية لدى السكان الجزائريين؟ وما مدى تأثيره على أمـزجتهم وطبـاعهم؟ لأن للعمـران سلطة قوية في تشكيل الوعي والذوق الجمـالي. فلا يمكن بأي حال من الأحـوال تجـاهل هذه العنـاصر التي تؤثـر يومياً على الخيال وأسلوب المعيشة، وأنماط السلوك، وذلك إذا أردنا أن ندرس المثاقفة الحضارية من زاويتها الشاملة العميقة وليس انطلاقاً من العموميات والنتائج فقط.

هنالك مثلبة منهجية اخرى في كتاب الدكتور الزبيري، وتتمثل في عدم مناقشة المنهج الدوناتي الذي كانت الجزائر مسرحاً لولادته، وتأثير هذا المنهج على التفكير الغربي. وهذا ما يجعلنا نشير إلى ان كتـاب: «الغـزو الثقـافي» يخلو من تحليل البنية الثقافية للعهود البربرية، تلك التي استقطبت العديد من المستشرقين والباحثين في تاريـخ الحضـارات القـديمـة مثل رونالد اولفر ود. ج. فايج في كتابهما: «المختصر في تاريخ افريقيا»، وكذلك مؤلف كتاب: «أثينا السوداء Black Athena السيد مارتن برنال (Martin Bernal) ،

حيث يرجع جميع الحضارات الغربية، بالحجة والبرهان بما فيها الحضارة الهلينية، إلى أصول افريقية وآسيوية، مما أثار نقاشاً حاداً في أوساط المستشرقين الغربيين وكتّاب التاريخ القديم والمعاصر في العالم. إنني أعرف بأن الدكتور الزبيري سيحاججني بأنه اختار منهجياً فترة ١٩٦٢ ـ ١٩٨٢ كمجال للبحث في موضوع الغزو الثقافي، لكن هذه الحجة لا تصمد علمياً، لأن جميع الظواهر الثقافية والحضارية لا تبدأ من فراغ، انما هي تواصل لتأثير الماضي، سواء عن طريق البناء او الهدم، أم ممارسة كلا الاثنين في آن واحد.

بعد إبداء هذه الملاحظات المتعلقة بالمنهج ننتقل إلى مناقشة بعض أفكار الكتاب.

يؤكد الدكتور الزبيري أن:

> «الغزو الثقافي سيظل هو الستار الحديدي الذي يمنع المجتمعات المتخلفة من التقدم».

ويرى ان مكافحته ستتم عند:

> «ايجاد الظروف الملائمة للخلق والابداع وتوفير الامكانيات الكفيلة بفتح الحوار الحر بين المفكرين الوطنيين على اختلاف مشاربهم الايديولوجية، ثم بينهم وبين المفكرين الأجانب القادرين على الاسهام في تسليط الأضواء على العديد من الملفات التي لها صلة وثيقة بتطوير الحضارة الانسانية».

هنا، نجد الدكتور الزبيري يعترف ضمنياً بوجود مشارب ايديولوجية متباينة في الساحة الجزائرية، غير انه لا يرى امكانية لفتح هذا الحوار الحر إلَّا في إطار حزب جبهة التحرير الوطني الحاكم، والميثاق الوطني باعتباره يحدد الشروط والغايات. أي أن مجال الحوار محدد سلفاً بقواعد وقوانين دوغماتية. فلا يعقل ان يكون الميثاق الوطني والمبادىء القانونية للحزب حداً نهائياً، وان

أي خروج على هذا «التابو» يعني الكفر واللاوطنية، ذلك لأن الميثاق الوطني وثيقة تتغير، وقوانين الحزب ظرفية قابلة للتعديل والتبديل. وبناء على ذلك، فإن الحوار الحر ينبغي ان يتم ضمن إطار المصلحة الوطنية الكبرى، بالانتصار للحرية بمفهومها الاجتماعي والثقافي والاقتصادي والسياسي الشامل، وليس بمفهومها النخبوي، أو الميتافيزيقي.

إذا أخذنا الاشتراكية كمجال للنقاش الحر، فإنه ينبغي ان تفتح الصدور لطرح اسئلة صميمية بخصوص القاعدة الفلسفية للاشتراكية التي نريد تطبيقها في الجزائر. أي هل نعني بها الاشتراكية العلمية، أم هل نعني الاشتراكية الطوباوية وغيرهما من الاشتراكيات؟ إذا كنا نتحدث عن الاشتراكية، فكيف يعقل أو يوافق الوطني الحقيقي ان تكون للوزير سيارة خاصة وسائق خاص به، وسيارة أخرى لزوجته وأولاده مرفقة بسائق خاص ودائم، مع التمتع بمرتب يتجاوز عشرة أضعاف مرتب المعلم، أو الحارس الليلي للمعمل، أو العامل الذي يقوم بحفر وتعبيد الطرقات. من هذه الزاوية، ينبغي إذاً، تغيير القانون العام للعامل جذرياً.

أما إذا انتقلنا إلى مجال الاعلام، فإننا نجد الرقابة متفشية وصارمة، بحيث لا يسمح بمناقشة المسائل الجوهرية التي تمس علاقة المواطن بالدولة، أو مناقشة جدوى القوانين نفسها. لنسلم جدلاً بأن الملفات تنزل إلى القاعدة الحزبية لتناقش، لكن الواقع يؤكد لنا بأن الصيغة النهائية تتم من فوق، وسرعان ما توضع في الادراج لتصبح جزءاً من المتاع الاداري لا غير.

وإذا جئنا إلى الميدان الأدبي، فإن الدكتور الزبيري ينظر إلى مهمة الأدباء نظرة سياسية حزبية ضيقة تذكرنا بالستالينية:

«تلك المواهب التي نريد لها ان تكرّس مجهوداتها بمنهجية وتخطيط،

للاسهام في دفع الثورة إلى الأمام، وللتفاعل مع الأحداث الوطنية والدولية في إطار النصوص التي تسير عليها البلاد».

وهنـا، نفهم بأن النصوص الحزبية وقوانين الدولة تفرض كأفق وكحـدود نهـائيـة ومـطلقـة. والأديب أو المفكر الحقيقي يخترق باستمرار الايديولوجية السائدة في مجتمعه أو عصره، وإن كنا نجد هنا وهناك من يتعاطف مع عناصر التقدم في الايديولوجية الثورية. فالفنـان أو الأديب، أو الفيلسـوف ناقد بطبعه، ومجال ممارسته للنقـد هو المجتمـع والفكر السائد فيه ومختلف البنى والأشكال الفنيـة التي تحـاول ان تكـون نهـاية النهايات. وأبرز الفنانين، والأدبـاء والفـلاسفة السوفيات هم اولئك الذين عدّلوا، أو غيّروا جذريـاً في الاطروحـات والتطبيقات، التي فرضها عليهم ستالين وخـادم بلاطه «زدانوف». فالمكارثية في اميركا عاقبت كل من رفع اصبعـه لينتقد السياسة الأميركية، أو تجليات هذه السياسة في الحياة الاجتماعية، والاقتصادية، والنفسية، والثقافية على مستوى اميركا والعالم. فكيف يمكن ان نتحدث عن الحوار الفكري الحر في الوقت الذي نرسم في كل صحيفة أو مجلة أو اذاعة، رقيباً لا يسمح إلَّا بمـا توافق عليـه القوانين الظرفية والمواثيق التي تتغير بتغير الأشخـاص؟ ان الدكتور الزبيري يقرّ بوجود تيارات ايديولوجية متباينة حيناً، وحيناً ينكر وجودها. يقول في صفحة ١٢٤:

«في سنـة ١٩٦٢، اسـتـقلت البـلاد، وعـادت إلى السـطح مختلف الايديولوجيات التي تعرضنا إليها منذ قليل، وكان لا بد من الفصل. وانتهت الصراعات الصامتة لأنه لم يكن هناك احتكاك على رغم كثير من المحاولات الهادفة إلى اجهاض محتوى الثورة».

ثم يضيف قائلاً:

«قلت انتهت إلى انتصار الايديولوجية الاشتراكية مع الحفاظ على مقوّمات شخصيتنا العربية الاسلامية».

ولكنه يلاحظ في مكان آخر ملاحظة مهمة:

«هنالك فرق بين وجود الايديولوجية ووجود المؤمنين بتلك الايديولوجية».

إن الاشتراكية لم تنتصر في الجزائر، لأن الذي حصل لا يتعدى اصلاحات وطنية ذات طابع ديمقـراطي نسبي. وإلاَّ، فكيف يبرر الدكتـور الزبـيري وجـود معارضة ايديولوجية يتزعمها الاخوان المسلمـون، والفـرانكـوفـونيون، والتيار البربري، وتيار الطليعة الاشتـراكيـة التي تؤمن بالاشتراكية العلمية. إن القانون العام للعـامل ليس اشتراكياً أبداً، والقوانين التشريعية التي تعمل بها المحاكم ليست اشتراكية تماماً، وإلاَّ، فما معنى أن يشرّع القانون الجـزائـري بأن يأخـذ الرجل حظ الانثيين، رغم انهما مواطنان مولودان في بلد واحد، ويتقاسمان السرّاء والضرّاء في زمن واحد؟ أي اشتراكية تقبل بأن يشرّع لعضو البرلمان أو لعضو اللجنة المركزية، بأن يبدل سنوياً ثلاثة آلاف أو أربعة آلاف دينار جزائري بالعملة الصعبـة عنـدمـا يسافر إلى الخارج، في حين لا يسمح للمواطن العادي إلاَّ بتبديل ألف دينار جزائري فقط؟

هنالك محاور كثيرة في الكتاب تحتاج إلى مناقشة جدية، كالتعريب، والأمـة، والازدواجيـة اللغوية، وكتابة التاريخ الوطني وغيرها من المحاور في علاقاتها بمسألة الغزو الثقافي، الذي يشكو الكثيرون من وطأتـه دون طرح هذا السؤال البسيط: من يستورد أفلام رعاة البقر، ويسمح للمجلات الخليعة بالدخول إلى الاسواق ... الخ؟

هل هم المسؤولون المرخص لهم بالتوقيع على الاتفاقات الثقافية والفنية؟ أم هم الفلاحون والعمال البسطاء الذين يطاردون شبح الخبز في ليلهم ونهارهم؟ ومهما يكن اختلافي مع الدكتور الزبيري في هذه النقاط التي عرضتها هنا، غير انني لا أشك في شجاعته،

ونيته الصادقة وفي تمتع كتابه بقيمة وثائقية يمكن ان تساهم في فتح حوار متعدد الأصوات، لو يختفي الرقيب في الاعلام الوطني ويزول الذين عيّنوه.

ملاحظات في المصطلح

مغنية الأزرق

يمكن اعتبار كتاب: «نشوء الطبقات في الجزائر»، لمؤلفته الجزائرية «مغنية الأزرق»، الاستاذة الزائرة في جامعات اميركا، محاولة نقدية جديرة بالنقاش. حاولت المؤلفة استخدام مقولة «الطبقة» كما عرّفها ماركس في كتابه: «مقدمة لنقد الاقتصاد السياسي»، للنظر في البنية الاجتماعية الجزائرية، وقد بذلت جهداً لتحول دون عزل المراحل عن بعضها البعض بدءاً من المرحلة التركية فالفرنسية، فمرحلة تكوّن الأحزاب والجمعيات الجزائرية في الداخل والخارج، إلى لحظة اندلاع الكفاح المسلح وبناء مجتمع ما بعد الاستقلال، واستبعدت المراحل السابقة، على ما سلف ذكره، لعدم وجود معلومات كافية توضّح العهد الروماني والبيزنطي، على سبيل المثال لا الحصر. غير ان المؤلفة تعتبر المرحلة العربية الاسلامية احتلالاً لا يختلف عن باقي عهود الاحتلال الأخرى كالروماني والفندالي والبيزنطي والتركي والفرنسي.

ففي صفحة ٣٢، تستخدم مصطلح «المغرب العربي» إلى جانب مصطلح «شمال افريقيا». وهذا الخلط في تحديد الهوية الجغرافية والتاريخية والحضارية للجزائر يعد منزلقاً لا تزال الأجيال الجديدة تدفع ثمنه غالياً، ويعتم انتماء الجزائر، ويفرز دعوات

انعزالية تحت غطاء المطالب الديمقراطية بمحتواها الثقافي والتاريخي.

وفي صفحة ٢٢٨، تدعو المؤلفة إلى كتابة جديدة لتاريخ المغرب ـ بحذف كلمة «العربي» ـ بسبب عدم امانة ما كتب من قبل، وخصوصاً ما كتبه المؤرخون الاستعماريون في رأي المؤلفة.

وتسجل في الصفحة نفسها ملاحظة تتعلق بـ «وصف حياة البربر الاجتماعية قبل الغزو العربي». وهي تريد بذلك ان تؤكد ان الفتح العربي الاسلامي لهذه المنطقة لا يختلف البتة عن استعمار استيطاني اجنبي. وبصدد هذه النقطة، فإن الكتاب يسقط من جديد في الطرح الاستشراقي الغربي الاستعماري، الذي ينعت الفتوحات العربية الاسلامية دائماً بصفة الاستعمار الذي يستخدم الدين قناعاً. واطروحة «مغنية الأزرق» ليست جديدة، إذ سبق للروائي الجزائري الشهير «كاتب ياسين» ان أثارها في روايته المعروفة: «نجمة»، ومسرحية: «محمد خذ حقيبتك» وغيرهما من الأعمال. ومما لا شك فيه، ان اطروحة مثل هذه تدخل في نطاق الفكر الانعزالي المحدود الرؤية، والذي لا يرى الحضارة إلَّا من خلال «العرق»، وهي الاطروحات الاسرائيلية نفسها التي لا ترى شعباً جديراً بالتقدير والبقاء غير شعب الله المختار، أي اسرائيل.

إن الفكر الانساني أحرز تقدماً، كما ان الانسانية تطورت كثيراً، إذ لم تعد تدرس الحضارة بمعيار العرق أو السلالات ما عدا الدراسات التي تنبش قبور الموتى لغايات معروفة، ألا وهي البحث عن مبررات تعطي المصداقية لمقولة: «فرّق تسد»، وتحققها على أرض الواقع بكثير من الخبث المغلّف بذكاء نادر. فالاستشراق الرأسمالي الغربي لم يناقش أطروحة الغزو العربي اثناء وجود فرنسا بالجزائر. من هنا، نعتقد ان الفكر الرأسمالي الغربي لم يأخذ يوماً على عاتقه مهمة إبراز أصالة الجزائر ومرجعيتها

التاريخية. وإلاَّ، فكيف يسمح لنفسه بأن يعلن في اكثر من مناسبة ان الجزائر جزء لا يتجزأ من فرنسا وحضارتها؟ فالسؤال المطروح هو، لماذا لم يعترف الفرنسيون إذ ذاك بأحقية الجزائر كدولة بربرية في الاستقلال وعدم اعتبارها جزءاً من الكيان الفرنسي؟ وكذلك لماذا لم يعترفوا بلغة البربر؟ ان هذه التساؤلات لا تعني تجميد الحوار بشأن حضارة وثقافة تاريخ هذه المنطقة، بل تعني ترتيب الحوار في اطار انساني منفتح وغير عرقي، يتيح الفرصة لتأمل مساهمات كل الحضارات التي جاءت إلى هذه المنطقة سلباً وايجاباً.

إن الحضارة ليست نتاج انغلاق، انما هي ثمرة تضافر جهود الشعوب. فماركس مثلاً، يعتقد في كتابه الذي يضم مجموعة من رسائل أرسلها من الجزائر إلى عائلته، بأن استعمار فرنسا للجزائر خطوة نحو الحضارة. ولعل هذه العبارة واحدة من الأسباب التي أدت بالسياسيين الجزائريين في الحكم إلى مقت الأفكار الماركسية ومعاداتها. ونجد بالمقابل، ان الغرب الرأسمالي هلّل ولا يزال يهلّل لهذه العبارة لتبرير استعمار فرنسا للجزائر، كبوابة لافريقيا التي تحتاج، في رأيهم، إلى رياح حضارية لتستيقظ من نومها الطويل على ايقاع «الطامطام». وهؤلاء المحللون لمقولة: «خطوة نحو الحضارة»، يعدّون الفتح العربي الاسلامي استعماراًوسبباً من أسباب التخلف، والأمر لم يقف عند هؤلاء، انما وجدوا إلى جانبهم مساعدين من ابناء المنطقة نفسها، الذين اصبحوا، فيما بعد، شبه فرع منظم للمدرسة الفكرية الاستعمارية. وهكذا نجد كثيراً من بلدان العالم اليوم تجاوزت منطق التفكير العرقي إلى منطق التفكير الحضاري، كمعيار لدراسة ثقافات الشعوب في وحدتها المتنوعة الخلاقة، وليس في احاديثها الميكانيكية المستغرقة في تأمل الذات، التي تنشد الانفصال ومعاداة التنوع كأسلوب جديد لإغناء الحضارة.

هذا المحور في الكتاب جديد بالمناقشة، لأن الكاتبة أثارته في سياق البحث عن الأسباب التي أدت إلى ما أسمته بـ «نشوء الطبقات في الجزائر»، وتحت عباءة المنهج المادي الجدلي التاريخي، الذي يرفض فلاسفته قبول تحديد سمات حضارة بلد ما عن طريق العرق كسبب لإنتاجها، لأن الحضارة في نظرهم هي نتاج صراع بين الطبقات، ذلك الذي يخضع لحتمية تاريخية تفضي إلى انتصار الطبقة العاملة وقيام المجتمعات اللاطبقية الخالية من الاستغلال، وليست نتاج صراع أعراق.

وبخصوص نشوء الطبقات، فإن المؤلفة ترى ان الوضعية الطبقية الحالية في الجزائر ليست جسماً غريباً جاء من فراغ، إنما هي نتاج اسلوب توزيع وسائل الانتاج في العهد التركي الذي دام ثلاثة قرون، ومرحلة الاحتلال الفرنسي من عام ١٨٣٠ إلى عام ١٩٦٢، ودعّمت استنتاجاتها وتحليلاتها بدراسة البنية الاجتماعية الجزائرية في كلتا المرحلتين، والعوامل التي تعتبرها أسباباً أوصلت الزعماء الوطنين الجزائريين إلى السلطة لتحقيق مصالح طبقية. كما ناقشت الأزمات السياسية التي تعرضت لها الجزائر بُعيد الاستقلال مثل أزمة عام ١٩٦٣، وأزمة عام ١٩٦٥ التي وضعت حداً لحكم الرئيس الجزائري السابق أحمد بن بلّة. وقد حاولت المؤلفة ان تضيء مشهد سيطرة الدولة على ادارة العمال للمشاريع الزراعية والصناعية، وأوضاع اتحاد العمال الجزائريين، والمؤسسات الوطنية الجديدة، والقطاع الخاص، والعلاقة بين الطبقة والحزب، والطبقة والبيروقراطية، ومسائل أخرى تتصل بالأزمة الايديولوجية، ان لم نقل بالفراغ الايديولوجي في الجزائر المعاصرة. وقصدت بذلك ان تبرر اطروحاتها وافتراضاتها وانطباق مصطلح «الطبقة» على الواقع الجزائري، وصلاحيته كمعيار للسبر والتحليل.

وتمكن الاشارة إلى ان الكتاب لا يخلو من لغة التعميم والاستغراق في نحت العبارات، مما أدى إلى انتشار الابهام في النسيج الفكري للكتاب، وذلك رغم استخدام معطيات المنهج الماركسي، واستغلال الاحصاءات، وتوظيف خبرة المؤلفة الشخصية باعتبارها شغلت عدة مناصب في الدولة الجزائرية. ولغة التعميم هذه رافقها عنصر آخر، وهو حصر البحث في معالجة واستنطاق البنية التحتية في جانبها الزراعي فقط وعلى نحو مغلق، مع إهمال للجوانب الأخرى كالحرف والصناعات البسيطة، باعتبارها مجالاً لبحث جوانب من الحياة والثقافة والدين في الجزائر.

إن تجزيء الكتاب للبنية التحتية وإلغاء بعض عناصرها أدى إلى تشويه المنهج نفسه، وإلى التوصل إلى نتائج أحادية البعد. ومما يعمّق المشكل هو إهمال واقع البنية الفوقية وتطوراتها تاريخياً، جنباً إلى جنب مع البنية التحتية في شموليتها. إذا كانت المؤلفة تهدف بذلك إلى تحديد طبيعة الاطروحة لعلاجها، وإن كانت أحادية، فإننا نؤكد ان هذا لا يساهم في تحقيق نتائج يطمئن إليها العقل، لأن المناقشة بهذه الصيغة صارت ميكانيكية بعيدة كل البعد عن المنهج الجدلي نفسه. لم تشخّص المؤلفة المحتوى العقائدي والبنية الفكرية لما أسمته بـ «الطبقات»، مع ربط ذلك بالأساس المادي لكل «طبقة»، في حال سلّمنا معها بوجود الطبقات في المجتمع الجزائري، سواء قبل الاستقلال أم بعده. وسنؤجل الحديث عن المرحلة التركية لتعقّدها ونبدأ بالمرحلة الفرنسية.

لم يشجع الاستعمار الفرنسي إطلاقاً عملية نشوء الطبقات، حسب تحديدات علمية للطبقة، لأنه يدرك ان نشوء طبقة عمالية مثلاً يفترض رفض هذه الطبقة للملكية الخاصة لوسائل الانتاج، ويؤدي حتماً إلى بناء ايديولوجية معادية للاستغلال والاستعمار. فالحزب الشيوعي الجزائري لم تكن لديه ايديولوجية اشتراكية علمية، رغم

رفعه لشعار الشيوعية لأسباب كثيرة، يعود بعضها إلى ان اعتناق أغلبية أعضائه للشيوعية لم يكن انخراطاً فلسفياً واعياً، ونتيجة استيعاب تجارب الفكر الاشتراكي في المجال النظري والتطبيقي، وخوض تجربة تجذير هذا الفكر في الجزائر، كما يعود ذلك إلى مجاراة الحزب الشيوعي الفرنسي الذي لم يكن، إذ ذاك، يكشف عن مخالبه ضد الجزائر رغم دورانه في مجالين هما: رفض استخدام العنف العسكري، مع الايمان بأن الجزائر جزء من فرنسا وان تحررها سيتم في إطار نجاح الكتلة الشيوعية العالمية في المستقبل.

لم يدعُ الحزب الشيوعي الفرنسي إلى استقلال الجزائر أرضاً وشعباً وثقافة واقتصاداً، مما يجعل دارس نشاطات وأدبيات الحزب الشيوعي الفرنسي يكتشف سيطرة العاطفة الوطنية الضيقة عليه، على حساب الأممية العالمية التقدمية التي تؤمن بتقرير مصير شعوب المستعمرات وحقها في الاستقلال، ولعل تنكّر بعض أعضائه البارزين لماضيهم الايديولوجي ومنهم مثلاً «روجيه غارودي»، أحد الأدلة التي تشير إلى ان الفكر الشيوعي عندهم مجرد أداة للمبارزة الفكرية، وليس منهجاً لتغيير بنى الواقع الوطني في الداخل، وتدعيم نضال الشعوب وحقوقها في الاستقلال الثقافي والاقتصادي والسياسي.

تتمثل أزمة الحزب الشيوعي الجزائري، ماضياً وحاضراً، في عدم قدرته على تجنيد الجماهير، لأنه حزب نخبة برجوازية صغيرة يعتقد اعضاؤه بأن النضال ممكن داخل مؤسسات الدولة، من موقع المحافظة على الدولة نفسها وتغيير اسلوب تسييرها فقط، وتعتبر الجماهير الشعبية وسيلة للضغط على السلطة في مناسبات غير معينة لاستدراجها لتقبل ببعض المطالب الظرفية.

إن المؤلفة «مغنية الأزرق» لم تدرس ظاهرة انشطار العائلة

الجزائرية واختيار أفراد منها اللجوء إلى ظل جناح المستعمر، مما جعلهم يستفيدون مادياً وثقافياً كحيازة الأراضي الخصبة والمناصب الممتازة في الادارة والتعليم، وانشطار العائلة الجزائرية أدى بآخرين إلى اختيار التمرّد فالمعارضة ثم الثورة المسلحة. ورافق هذا الانشطار المادي انشطار ثقافي، إذ نجد نخبة استفادت من التعليم الفرنسي وتثقفت بثقافة فرنسا وصارت فيما بعد عرّاباً للغة الفرنسية في الجزائر قبل الاستقلال وبعده، ولا تزال هذه الشريحة المفرنسة تناهض تعريب الادارة، والمحيط، والمنظومة التربوية، والاعلام، وتتصل بالغرب عن طريق تقليد عاداته في الملبس والمأكل وطرائق الزواج وغيرها، وتحاجج بأن اللغة الفرنسية هي لغة التقدم العلمي التكنولوجي، وانه لا بديل لها إذا ما أردنا اللحاق بالعصر والمجموعات البشرية المتقدمة. وتؤلب هذه الشريحة بأساليب مباشرة وغير مباشرة، وبتدعيم من الخارج، التيار البربري ليطالب بلغته كبديل للغة العربية، باعتبار البربرية لغة «الحق التاريخي»، وهم في العمق لا يعترفون بها لأنهم عملياً لم يقدموا لهذه اللغة شيئاً يذكر، إنما يوظّفون هذه الحيلة لعرقلة الثقافة العربية والبربرية معاً ونشر الفرنسية.

أما المحور التالي الجدير بالمناقشة وهو مصطلح «الطبقة»، الذي تعتبره المؤلفة معياراً لقياس الخط البياني لنشأة الطبقات في الجزائر. فمفهوم «الطبقة» عند المؤلفة، كما يبدو في كتابها هذا، هو المفهوم الماركسي التقليدي نفسه الذي يرتكز على العلاقة مع وسائل الانتاج، ووعي المرء لموقعه الطبقي ومصالحه، والتنظيم السياسي لدعم مصالح الطبقة. وتقرر بأن مفهوم الطبقة هذا قابل لتطبيقه على «المجتمعات غير الغربية».

ليس خلافي مع المؤلفة في قيمة المصطلح والمنهج إذا ما وظّفا بكفاءة عالية على واقع تاريخي، أفرز بالفعل مجتمعاً طبقياً. لكن وجه

الخلاف يكمن في الواقع نفسه، الذي لم يفرز مجتمعاً طبقياً كما حدّد ويحدّد مواصفاته الفكر الماركسي المتطور. وهكذا يصبح معيار «الطبقــة» أو مفهوم «الطبقة» خارج التاريخ، لأن المجتمع المراد منـاقشته وفقاً لمقاييس «الطبقة» ليس طبقياً. وهكذا يكون الأمر أميناً للتـاريخ، وقابلاً للنقاش في حال استخدام معيار الشريحة الاجتماعية أو المجموعة الاجتماعية الصغيرة. ويكتشف الدارس لبـانـوراما التاريخ الجزائري ان المحتوى البشري لحزب «نجم شمال افريقيا»، الذي تكوّن ونشط في فرنسا بعضوية عمال مغاربة وتـونسيين وجزائريين، يمكن ان يخضع لمعيار الطبقة من زاوية تجانس برنامجهم السياسي وأوضاعهم الاقتصادية في ديار الغربة، رغم ان بعض مشـاربهم الثقـافيـة والتـربوية مختلفة المصادر والمضـامـين. أما الأحزاب الأخرى التي سبقت الكفاح المسلح، فيمكن اعتبارها مجرد خلايا عمل للدفاع عن الشخصية الوطنية، والمطالبة بالاستقلال، ومعارضة قوانين الاندماج، رغم قبول بعضها بالادماج ولو مؤقتاً ومرحلياً، كتكتيك منها لتحقيق أهداف أخرى تتعلق بتجـذيـر عناصر ثقافية ولغوية ودينية لصيانة الشخصية الجـزائرية. وتلك الأحزاب في الواقع لا ترقى إلى المفهوم المعاصر للحـزب، الذي أصبح يشترط الايديولوجية الواحدة التي تضبط الاقتصاد والثقافة والتربية والحياة الاجتماعية، وتمارس، بواسطة اعضـاء خاضعـين لانضباط شديد ونابع من الداخل، العمل في الحيـاة اليـومية لتنمية ايديولوجيتها، والحيلولة دون ممارسات ذهنية وأخلاقية عملية والتي تستهدف التشكيك فيها أو عرقلتها أو إلغاءها.

إن مفهـوم الشريحــة الاجتماعية أكثر صلاحية لسبر تضاريس مكونات المجتمع الجزائري قبل الاستقلال للأسباب التالية:

١ ـ لأنه لا توجد ايديولوجية علمية او طوباوية لأي حزب من تلك

الأحزاب كما هو الشأن الآن في البلدان ذات الايديولوجية الاشتراكية العلمية أو الرأسمالية، انما كانت تلك الأحزاب تعتمد على برامج عمل تتصف بالظرفية، وهدفها القريب والبعيد هو الاستقلال، ما عدا التي كانت قابلة بمبدأ الادماج والحكومة الفيدرالية تحت السيطرة الفرنسية.

٢ ـ أغلبية أعضاء تلك الأحزاب لا ينتمون إلى ثقافة واحدة، إذ نجد ذوي الثقافة الفرنسية، وذوي الثقافة العربية الاسلامية التقليدية والبربرية. إلى جانب عناصر أميّة رأسمالها التجربة المعيشية اليومية لا أكثر ولا أقل، رغم انحدار اغلبيتهم من أسر متدينة بالدين الاسلامي، سواء عن طريق الوراثة أم الالتزام الواعي. ولعل خلو التاريخ الجزائري من منظّرين وفلاسفة مؤثرين في الحياة السياسية ـ كما كان الحال في فرنسا، جان جاك روسو، مثلاً ـ أوضح دليل على صحة هذا التأويل. فالإمام عبدالحميد بـن باديس، والأمير عبدالقادر هما في الواقع أديبان وعالمان لغويان ومصلحان دينيان، مع فارق بسيط بين الاثنين هو ان الأمير رجل حروب وخطط عسكرية وديبلوماسية، وهما ليسا بفيلسوفين أو منظّرين للايديولوجية على الاطلاق.

وهنالك محور آخر أثاره الكتاب وهو محور: «البنية الاجتماعية في عهد الأتراك»، والذي ما زال النقاش حوله دائراً بين كتّاب التاريخ الجزائريين. فالمؤلفة مغنية الأزرق تقرر بأن:

«الأتراك أقاموا علاقات اقطاعية من نوع خاص مع الجزائريين».

إذ حصروا الحكم بين أيدي الطائفة الانكشارية العسكرية المعروفة بـ «الأوجاك»، وقننوا الملكية في عهدهم حسب الكيفية التالية:

١ ـ **العرش**: وهو عبارة عن جزء من أرض القبيلة يعترف به كملكية خاصة ولكنه لا يباع.

٢ ـ **الملك**: وهو ملكية خاصة تكتسب بعقد ويمكن بيعها ولكن العرف يمنع ذلك.

٣ ـ **الحبوس**: وهو ملكية وهبت لمنظمات دينية أو مؤسسات ثقافية لا تباع.

وهذا التقنين التركي للملكية يبرز القطاع الخاص على انه ليس من خلق الادارة الفرنسية التي وظفته هي أيضاً لاستقطاب عائلات جزائـرية إلى صفها من جهة، وكوسيلة لربط الفرنسيين بالأرض حتى تربي فيهم عنصراً مهمــاً، وهــو مزج المشــاعـر الفـرنسية والوجدان الفرنسي بالأرض، من جهة أخرى، مما يضمن الدفاع عنها في حال نشوب حرب مواجهة تستهدف قلعهم وإخراجهم من الجزائر. وتنظر مجموعة من المؤرخين الجزائريين إلى هذه المسألة بخلاف نظرة «مغنية الأزرق»، إذ تنفي صفة المستعمر عن الأتراك ومن هؤلاء الدكتور أبو القاسم سعد الله وأحمد توفيق المدني.

وبمقابلهما، هنالك مجموعة أخرى تثبت صفة المستعمر على المرحلة التركية، وفي طليعة هؤلاء المؤرخ الطاهر بن عيشة. إلى جانب هذين التيارين، ثمة تيار ينظر إلى المسألة نظرة توفيقية، حيث يرى بأن الأتراك اتصف وجودهم في البداية بصفة المدافعين عن الجزائر ضد الغـزوة الاسبــانيــة، ثم سرعان ما أصبحوا يسلكون سلوك المحتل في مجالات الاقتصاد والتنظيم والأمن العسكري، حيث بنوا حكماً مركزياً يملي على محيط المركز كل شيء. فالمثلبة المتكررة في هذا الكتــاب هي الدوران في داخل المجال الزراعي، لتفسير السيطرة التـركية وتحولها إلى طبقة حاكمة وصاحبة الامتيازات والملكيات الخصبــة الشــاسعــة، التي يُسخَّر لخدمتها فلاحون جزائريون معدمون يدعون بـ «الخماسين» (أي انهم يأخذون خمس الانتاج الذي قاموا بانتاجه؛ والباقي يذهب إلى الداي والبايات والمقربين من الحكم التركي). فالدوران حول هذه المسألة أمر قابل للمناقشة،

لكن إهمال العناصر الأخرى تشويه للحقيقة التاريخية وللمنهج نفسَـه، إذ انـه من غير المعقـول عزل الثقافة والآداب والأخلاق وأساليب تنظيم الحياة الاجتماعية عن الزراعة وملكية العقارات.

ينظر بعض المؤرخين إلى الحقبة التركية في الجزائر عكس ما كان عليـه أمرها في المشرق العربي تماماً، بمعنى انها لم تدمر البنية الثقـافيـة الجزائرية وثقافة الأتراك اللتين قاسمهما المشترك هو الاسلام. فالوجود التركي لم يشهد مذابح وحروباً، شأن ما حدث في المرحلة الفرنسية التي استهدفت تدمير البنية الكلية للمجتمع الجـزائـري لاستبدالها ببنى فرنسية كمرحلة تمهيدية، لصياغة شخصيـة «المستعمَـر» صيـاغـة فرنسيـة شكلاً ومحتوى. لكن مصـطلح «الطبقـة» نفســه قد نجد صعوبة في تطبيقه على هذه المرحلة، إلَّا إذا طبّقناه على «الاقدام السوداء» وبعض العائلات الجـزائـريـة المـواليـة للاستعمار، والتي كوفئت بأراض ومزارع شاسعة، وصارت تقلّد الفرنسيين في كل شيء، رغم ان جوهر ثقافتها جوهـر عربي اسـلامي بربـري، رغم محاولات فرنسا لتشويهه وتجميده. أما باقي الجزائريين فمصطلح «الطبقة» لا ينطبق عليهم إذ ذاك، رغم تشابه ظروف المعيشة والاضطهاد والمعتقد الديني. فلا يمكن تسمية هذه الوضعية بما قبل الطبقة، لأن وعي هؤلاء إنما كان وعيـاً بضرورة الاستقلال من السيطرة الأجنبية، ولعل هذا التفسـير يستمد مصداقيته من استمرار الثقافة الفرنسية لدى هؤلاء بعد الاستقلال، وتفرغ الكثيرين من الذين كانوا في طليعة الثورة للتجارة والمقاولة، والجري وراء المال، وبناء مصانع صغيرة ومتوسطة، جعلتهم يغيّرون مواقعهم الاقتصادية «وليس طبقاتهم»، لينتقلوا بسرعة إلى «شرائح» أخرى دون ان يشمل ذلك التغيير حقل الثقافة والبعد الروحي المستقر. هذه الوضعية تفسّر الأزمة الفكرية والسياسية الجزائرية.

يستمد كتاب مغنية الأزرق أهميته من القضايا التي يثيرها وليس

من النتائج التي توصل إليها، ويمكن اعتباره مدخلاً لحوار عميق ومسؤول بعيداً عن بعض انعزالية أفكار مغنية الأزرق، التي ترى في الفتح العربي الاسلامي «استعماراً» للجزائر، وتفرض مصطلح «الطبقة» على مجتمع ينطبق عليه اصطلاح «الشريحة الاجتماعية».

المسألة البربرية

محمد حربي

تتأتّى أهمية كتابات «محمد حربي» التاريخية من كونها تصدر عن خبرة مباشرة، عاشها المؤلف أيام كان عضواً في حزب الشعب الجزائري، وحزب حركات انتصار الحريات الديمقراطية، وأميناً لرابطة طلاب شمال افريقيا، ومديراً لمكتب وزير القوات المسلحة (١٩٥٩ ـ ١٩٦٠)، وسفيراً للحكومة المؤقتة في غينيا، وسكرتيراً عاماً لوزارة الخارجية، ثم مستشاراً لرئيس الجمهورية أحمد بن بلّة (١٩٦٣ ـ ١٩٦٤)، هذه الخبرة المباشرة تمنح لكتاباته التاريخية قدراً من المصداقية والموضوعية اللتين لا يمكن من دونهما المساهمة في كتابة تاريخ الثورة التحريرية الجزائرية، لتقديم صورة صادقة للأجيال الجديدة المتعطشة إلى معرفة تاريخ ثورتها بإيجابياته وسلبياته.

يضطلع هذا الكتاب منذ البداية بمهمة تتبّع الخلافات التي سادت نشاطات الأحزاب السياسية الجزائرية وتياراتها الثقافية والدينية، منذ الثلاثينات من هذا القرن حتى نهاية ثورة أول تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٤ عام ١٩٦٢، دون ان يتملّص من مهمة دراسة واقع ما بعد الاستقلال. تبعاً لذلك، نجد الكتاب يركّز على المحاور التالية:

١ ـ الأزمة البربرية من عام ١٩٤٥ إلى عام ١٩٤٩، وتطوراتها في

فترة ما بعد الاستقلال.

٢ ـ مواقف الأحزاب السياسية والجمعيات الثقافية والدينية من انطلاقة ثورة أول تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٤.

٣ ـ تحليل أزمة حرب الخلافة على الحكم مباشرة بعد الاستقلال، ودور هيئة أركان الحرب فيها، ومصير الحكومة المؤقتة.

٤ ـ تفكيك ونقد بنية المجتمع الجزائري المعاصر.

إن تلخيص ومناقشة كل فصول هذا الكتاب الضخم (٣٦١ صفحة) بكل حيثياته، أمر يتطلب أكثر من وقفة، ويقتضي العودة المباشرة إلى شهادات قدماء المجاهدين الجزائريين التي لم تسجل كلها بعد، ويقتضي كذلك العودة إلى وثائق الثورة التحريرية التي لا يزال أغلبها بين أيدي السلطات الفرنسية. أما النزر القليل الموجود عند بعض قادة الثورة الاحياء. فإن هؤلاء يرون ان المناخ العام لم ينضج بعد لنشره، علماً ان أجهزة الاعلام الرسمية من الصعب تصور اقدامها على نشر تلك الوثائق، لأن بعضها سيمسّ من قريب أو بعيد عناصر موجودة في مواقع المسؤوليات السياسية والتنفيذية.

بناء على ما تقدم، تصبح عملية مناقشة الفصول المركزية من الكتاب أكثر جدوى، نظراً لاستمرارها كحالات سياسية تمارس الضغوط من حين إلى آخر على حاضر الجزائر، وتؤثر على صناعة القرار السياسي وتطبيقاته على واقعها الداخلي، وعلاقاتها بالمحيط الخارجي. مما لا شك فيه، ان القضية البربرية وبنية مجتمع ما بعد الاستقلال الوطني تعد من المحاور الجديرة بالتأمل والنقد، انطلاقاً من الخلفية التاريخية والواقع الجديد، ومروراً بأطروحات «محمد حربي».

نستهل مناقشة الكتاب بسرد عناصر تفكير «محمد حربي» المتعلقة

بالقضية البربرية، التي نأمل ان تجد لنفسها حلولاً وطنية وقومية ديمقراطية.

يعيد «محمد حربي» بدايات نشوء النزعة البربرية في الجزائر إلى فجر الثلاثينات من هذا القرن، مؤكداً بأن «المزاب والقبائل لا يمكن نكران فرادتهما». أما مرجعية شعور البربر بهذه الخصوصية فيرجعه إلى عوامل يشرحها «محمد حربي» كالآتي:

«إن المنطقة الريفية البربرية المتقوقعة في موقف دفاعي ومنغلق على ذاته [و] هجرة الكثير من فلاحي وعمّال هذه المنطقة إلى فرنسا، ووجود أدب شفوي شديد الحيوية، واعتراف الحزب الشيوعي الجزائري بالفرادة البربرية، إضافة إلى الصراعات التي نشبت بين الزعيم «مصالي الحاج» ومنافسيه البربر أثناء الانتخابات منذ عام ١٩٣٦، إلى جانب القرار الصادر من قبل قيادة حزب الشعب الجزائري القاضي بقتل المرشحين البربر».

وهي في مجموعها تشكّل العوامل الأساسية التي أدت إلى بلورة النزعة البربرية في نظر المؤلف «محمد حربي»، وساهمت بالتالي في تضخيم شعور البربر بخصوصيتهم التي انقلبت بعد الاستقلال إلى حركة سياسية تلبس قناع الثقافة.

في الصفحتين ١٦٣ و١٦٤، نجد المؤلف يتحدث عن دور فرنسا في نشوء هذه النزعة بإيجاز ملحوظ، ثم لا يلبث ان يجهر بأسبقية النزعة البربرية على الاحتلال الفرنسي، مبرزاً أن:

«التعارض موجود حقاً بين البربر والعرب [وهو] معطى حقيقي للحياة السياسية والاجتماعية والثقافية الجزائرية».

ولكي يضعف من حدة استخدام مصطلح التعارض، لجأ إلى مقارنة وضعية الجزائر بوضعية المجتمع الفرنسي، الذي يتضمن مجموعة من التعارضات اللغوية وتباين الأصول البشرية للشعب الفرنسي كحال سكان «الالزاس» و «البروطون». ويفسر «محمد

حربي» مؤتمر الصومام على انه انقلاب قبائلي «بربري»، وبتعبير آخر فهو ينظر إليه على انه جولة من جولات الصراع بين البربر والعــرب، وليس نقلة وطنيــة نوعيــة في عمــر ثورة أول تشرين الثـاني/نـوفمبر ١٩٥٤، في صراعها ضد المستعمر الفرنسي كما كانت حقاً.

وفي صفحة ١٨ من الكتاب نفسه، سجّل «حربي» تقدماً في اقتراح حل للقضية ويقول:

> «إن العروبة ـ الاسلام تقدم رؤية توحيدية لواقع متنوع إلى ابعد الحدود».

إن الملاحظة الجديرة بالتسجيل هنا هي، ان «العروبة ـ الاسلام» ليست مجرد منهج ورؤية مثلما يعتقد «محمد حربي». فالاسلام في الجزائر ليس مجرد طريقة في النظر إلى الحياة والكون، والتعامل معهـا انما هو جزء لا يتجزأ من الأحاسيس والعادات والأعراف والتقاليد، وبمعنى آخر، فهو النسيج الداخلي للشخصية الوطنية رغم التنــوع اللغــوي. إن اطروحات «حربي» بخصوص المسألة البـربـريـة تمس قضيـة تستحق النقـاش المسـؤول، لجديتها وحضورها في مسار التجربة الجزائرية قبل الاستقلال وبعده. وقبل تحليل آراء «محمد حربي» وتحليل مضمون التيار البربري، نرى لزاماً ان نبدأ في وضع أرضية نظرية موضوعية تصلح لمعالجة مثل هذه القضايا الحساسة على صعيدي الفكر والممارسة. ومعطيات التاريخ المعاصر تقدم لنا أكثر من نموذج، استطاع بشكل أو بآخر ان يحلّ مشكل التباين اللغوي والعرقي داخل مجتمع واحد. وهكذا نجـد امـامنـا الحـل السوفياتي الذي تم على أساس الماركسية اللينينية، والحل الانكليزي الذي هو ثمرة الليبرالية.

هذه النماذج الوحدوية لم تلغ الوحدة لديها التباين اللغوي، ولم

تنكر الاختلاف العرقي في حال وجوده. كما ان الحل لم يؤد إلى إلغاء اللغة المشتركة الأكثر تطوراً وقابلية لمسايرة العصر والمشاركة في ابداع الحضارة. وتجربة «لينين» التي وحّدت عشرات القوميات واللغات، تعني فيما تعني ان الفكر الاشتراكي أفرز اخلاقاً جديدة أدت إلى تجاوز الأنانية، والعزلة، والمنطق الجغرافي، ولون البشرة.

إن هذين النموذجين السابقين يستحقان ان يدرسا كتجارب متميزة ليس لتقليدهما، إنما للاستفادة من الروح التي ساعدتهما على تحقيق النجاحات في حل مشكلة التنوع اللغوي في الجزائر، ولا أقول التباين أو التعارض اللغوي مثلما اصطلح عليه «محمد حربي». فدراسة قضية التنوع اللغوي في الجزائر لا يمكن عزلها اطلاقاً عن التنوع اللغوي والحضاري في الوطن العربي. وعلى نحو خاص، لا يمكن التحدث عن اللغة البربرية في الجزائر فقط دون تونس والمغرب الأقصى وليبيا، لأن الوجود البربري في هذه البلدان واقع مشترك. ومناقشة المسألة على هذا النحو تخرجنا من اطار التفكير الانعزالي والممارسة العنصرية، إلى مجال البحث الثقافي والحضاري العميقين، بعيداً عن أي منطق عرقي متخلّف يتضمن العنصرية والحقد. فمن الجميل ان نمارس البحث في ثقافاتنا وأشكالها اللغوية المتنوعة لا لكي نصنع جزراً، بل لكي نضيف أحاسيس جديدة، ومعاني جديدة إلى حياتنا وعلاقاتنا بالعصر. إن تنشيط البحث اللغوي، مع الأسف، أصبح يستهدف خلق كيانات تطمح إلى تحقيق الانفصال إما السياسي ـ الجغرافي، أو الحضاري. ولعل نزعة «الزنوجة» في افريقيا أوضح دليل على ذلك. فالزنوجة نزعة عرقية غذّاها المستعمر، وبالأخص المبشرون الأوروبيون الذين يعملون ليل نهار لزرع الديانة المسيحية في افريقيا كبديل للديانة الاسلامية فيها. وحصر هؤلاء نشاطهم في محاولة البحث عن صلات الزنوجة بالديانة المسيحية وتناقضها مع الديانة الاسلامية. فالفكرة في الأساس لدى هؤلاء المبشرين ليست

حضـــاريـــة بل استعمارية، والدليل على ذلك ان الغرب لم يسمح لافريقيا ان تتولى أمورها بنفسها طوال مئات السنين.

نعود إلى الجزائر، فنرى ان النقطة المحورية في نقاشنا لآراء «محمد حربي»، تتلخص في ان الأصول العرقية للبربر لم يبتّ فيها على نحو قاطع حتى وقتنا الحاضر، سواء علم الانثروبولوجيا، أم علم الأحيـاء، أم علم الاركيـولوجيا. وهكذا تظل تقديرات ومحاولات بعض المؤرخين العرب والغربيين مجرد محاولات تعوزها المصداقية العلمية، مما يجعل أغلبها يسقط في عملية البحث عن الواقع داخل الاسـطورة. أي اسـطورة مَنْ الأول على هذا الكوكب؟ أعتقد ان المنهج الحضاري هو أكثر المناهج علمية وملاءمة لدراسة التطور التـاريخي الحضاري للشعب الجزائري، وأكثر قدرة على خدمة أغراض الوحدة والبناء والتطور. وأنا أتفق تماماً مع «محمد حربي» بأن «العروبة ـ الاسلام» تقدم رؤية توحيدية لهذه المسألة، مع التـوضيـح ان «العـروبـة ـ الاسلام»، تعني الحضارة العربية الاسلامية في حوارها الانساني الخلّاق مع الحضارات الأخرى في أوروبا وآسيا وافريقيا وغيرها من القارات، ولا تعني «العرقية»، لأن العرقية قيد جديد يهديه المستعمر دائماً للشعوب كي تقيّد خطاها، لتستمـرىء الدوران حول نفسها المنغلقة بدلاً من الدوران حول أفق الحضارة الانسانية.

من هذه الزاويــة، فإن «العروبة ـ الاسلام» في الجزائر، مثلاً، لا تعني اهمال او تهميش حقوق البربر اللغوية والثقافية والسياسية والاجتماعية. وان الصيغة التوحيدية تتضح أكثر في بناء تركيبة ثقـافيـة عصريـة منفتحة على منجزات المدنية المعاصرة، ومفهوم التركيبة هنا يعني توحيد التنوع وتشجيع نمو قسماته الأكثر تقدماً وانســانيــة، مع ضمــان حمــاية هذا الهدف الكبير من منزلقات انتهازية، تلك التي تكرّس التعدد اللغوي لخدمة اغراض البحث

عن مكان في السلطة. ففي الساحة الجزائرية توجد مجموعة من التيارات، وكل تيار له قناعاته بهذه المسألة. هناك تيار المعرّبين، وتيار الفرانكوفونيين، وتيار البربر، وتيار الاخوان.

فتيـار المعـرّبـين رغم وجود عناصر وطنية بداخله، إلّا ان بعض المتـزمتـين فيـه يعادون تعدد المشارب الثقافية بغض النظر عن محتواها، ويعللون هذا الموقف بأن هذا التعدد سيؤدي إلى بعثرة المـواقف السيـاسية والعقائدية ويعطّل حركة تعريب البلاد. وفي الغـالب، فإن معظم هؤلاء يحتلون مناصب متميزة في الحزب او الوسائل الاعلامية، وتوجت معاملتهم للتعدد اللغوي الوطني بجملة من المناوشات والتصرفات غير اللائقة.

وهكذا يقدّم لنا تحليل الوضعية بهدوء مجموعة من الأسباب التي شجعت ظهـور انعـزاليـة بعض الأجنحة داخل التيار البربري، وتـزمّت وانغلاق جناح آخر داخل تيار المعرّبين، وانحراف التيار الفـرانكـوفوني، وتخلف تيار الاخوان المسلمين وتبعيته للخارج. وهـذه الوضعيات لم يحللها «محمد حربي» بالشكل الكافي الذي يعطي صورة للقارىء عن التيارات الثقافية الجزائرية المعاصرة.

في البـداية، يليق بنا ان نعترف بأن التناقضات التي حصلت في الثـلاثينـات والأربعينات هي من افراز عناصر يمكن الاصطلاح عليهـا بأنهـا تمثـل البرجوازية الصغيرة الرثة، التي انتقلت من الحيـاة الفـلاحية الريفية الصعبة والفقيرة إلى المدن الكبرى في الجـزائر وفرنسا، حيث وجدت نفسها داخل «برستيج» مختلف، بعدما أصبحوا عمالاً في المصانع، ومصالح الخدمات الاجتماعية، مما غيّر أوضاعهم الاقتصادية، وغيّر مشاغلهم الفكرية. فنحن لا نجد صراعاً تاريخياً بين العرب والبربر ممثلاً في جماهير الفلاحين والعمـال البسطاء البربر والعرب الذين يشكلون الأغلبية في تلك الفترة وحتى الآن.

وهكذا نجد أن حظ فرنسا في تكريس صورة البربر ـ العرب لعب دوراً رئيسياً في تنشيط وتطوير الفكرة البربرية السلبية، مما يجعلنا نتأكد بأن تاريخ هذا الصراع داخل الأحزاب قبل الاستقلال، وخارج وداخل حزب جبهة التحرير الوطني، وداخل وخارج التيارات الثقافية والسياسية الأخرى هو تاريخ الاستعمار نفسه. إن «محمد حربي» لم يشر إلى دور فرنسا في تطوير النزعة البربرية إلّا في سطر واحد معتبراً إياها قدراً ذاتياً. وموقفه هذا يدعمه ويسبقه موقف كاتب ياسين الروائي الجزائري الشهير، ويدعمه أيضاً الروائي مولود معمري، الذي كرّس حياته السياسية والثقافية لخدمة التيار البربري من موقع الجامعة الجزائرية، ومن موقع فرنسا، مع فارق أن «مولود معمري» حاول عملياً تدوين الحروف البربرية، وقام بجمع اشعار الشاعر البربري «سي مهند أو مهند» وترجمها إلى الفرنسية كتكملة للبدايات الأولى التي دشنها الروائي الجزائري «مولود فرعون». إن اطروحات «محمد حربي» لم تجيء من فراغ، انما هي تفسير مختصر جداً لتراكم من المواقف والممارسات في الماضي والحاضر، لجماعات بعضها انعزالي، وقليلها مهموم بالثقافة الوطنية وتاريخها، وكيفيات تطوير آفاقها.

يحدد «محمد حربي» سبب الصراع الجوهري بأزمة عام ١٩٤٥ التي تحدثنا عنها وعن بعض العناصر الأخرى سابقاً، لكنه لم يحدد القناعات الايديولوجية وبرامج عمل كل طرف. لأنه من المستبعد ان يصل التناقض إلى الذروة بسبب ان هذا بربري وذاك عربي، وان يحصر في الفروق اللغوية او الاعتقاد في تباين الاصول العرقية. إن هذا الجانب من اطروحة محمد حربي غير واضح وغير مدعّم بالشواهد والوثائق المقنعة. أما الأسباب التي غذّت هذا الصراع في فترة ما بعد الاستقلال فلم يضئها «حربي» كما ينبغي، بل مرّ عليها مروراً سريعاً وسطحياً.

إن تطور المشكل في مرحلة الرئيس الراحل «هواري بومدين»، بعد الهجوم العسكري على تيزي وزو (منطقة البربر) في عهد الرئيس أحمد بن بلّة (١٩٦٣) انطلق من الجامعة حيث ولدت أغلبية التيارات السياسية ـ الدينية ـ الثقافية الجزائرية كالبربر، والمعرّبين، والفرانكوفونيين، والاخوان المسلمين، تلك التيارات التي كانت لها امتدادات داخل الادارات والمؤسسات العمومية المختلفة.

غير ان تطور المشكل بقي يتوازى مع تركيبة الدولة المتكوّنة من البربر والعرب، على نحو يوحي بوحدة القيادة السياسية والاتفاق على تجاوز الهامشيات، إلى أفق بناء أسس الدولة وتغيير الحياة في الريف والمدينة بواسطة تصنيع البلاد، وديمقراطية التعليم، والطب المجاني، والثورة الزراعية. فالرئيس الراحل «بومدين» كان يعتقد ان بناء الأسس المادية وتطبيق برنامجه التعليمي والطبي وغيرهما كفيل بامتصاص التباينات الايديولوجية واللغوية. لكن هذه الفرضية لم تنجح لأسباب كثيرة منها، ان الاختيار الاشتراكي المقترح عرقلته طموحات الخصوصية الوطنية غير الواضحة، والبيروقراطية الكمبرادورية، وضعف كادرات الحزب، وترك الثقافة من دون أي تطوير أو معالجة حقيقية، وعدم وضوح الايديولوجية التي لم تكن قومية عربية اشتراكية، أو ماركسية لينينية، أو ليبرالية غربية. ويمكن القول إن الوضعية نفسها لا تزال قائمة في الوقت الحاضر، رغم محاولات السلطة لمعالجة القضية البربرية بأشكال مختلفة، كالاعتراف بالثقافة البربرية في ملف السياسة الثقافية، والميثاق الوطني الجديد، وخطب الرئيس الشاذلي بن جديد.

لكن المشكلة البربرية سوف تبقى مطروحة ما دامت الحياة الاقتصادية متدهورة، وما دامت حرية التعبير غير متوافرة، وما دامت الايديولوجية غامضة، وما دام التفاوت الطبقي قائماً

والمحسوبية تضرب أطنابها. من هذه الزاوية، يمكن القول بأن بروز التيارات السياسية والدينية والثقافية، ومنها التيار البربري، يعود إلى فشل الكثير من المشاريع، وتجميد الوعود، وإعادة القطاع الخاص إلى الحياة الاقتصادية، ليؤثر فيما بعد في الحياة السياسية على نحو شديد ان لم نقل على نحو مطلق. إن استمرار المشكل البربري يعني استمرار عدم تطبيق ايديولوجية ثورية، وقوانين تعامل الجميع على حد سواء. أي انه من الصعب عزل المشكل البربري عن قضايا التنمية الشاملة، وعن حرية التعبير المسؤولة، والارتباط المصيري بالوطن العربي، ولا يمكن فهمه فهماً خلاقاً خارج نطاق الوحدة العربية التي تقوم على أساس احترام التنوع اللغوي والوحدة الايديولوجية والاقتصادية والعسكرية.

يرى «محمد حربي» ان اخفاق تجربة التنمية الجزائرية يعود إلى عوامل تتمثل في وجود الجيش على رأس السلطة، وتحكّم البيروقراطية في تنفيذ القرارات، وضعف الحزب وتبعيته للحكومة، وشكلية الحركة النقابية، والخلط بين الثقافة والدين، مما أدى إلى التفسير الديني للتاريخ الوطني، وترويض الشباب بالخدمة الوطنية، وترقية الموالين منهم على نحو لا يستحقونه. ويؤكد ان النظام الجزائري ليس اشتراكياً، انما هو نظام بيروقراطي رأسمالي. قد نختلف مع تأويلات «محمد حربي» وقد نتفق مع القليل منها، لكن المشكل لا ينبغي حصره في الحاضر. أعتقد ان انحراف كثيرين من قادة ثورة أول تشرين الثاني/نوفمبر بعد الاستقلال، ودخولهم في صراعات على السلطة من دون تحديد مضمون السلطة نفسها وفلسفتها داخلياً وخارجياً، واستيلاء بعضهم على المتاجر والمعامل الصغيرة، والمزارع التي تركها الفرنسيون واتباعهم من الجزائريين الذين فروا إلى فرنسا الأم، تعدّ من بين الأسباب التي خلقت الوضعية التي أشار إليها «محمد حربي». أما مسألة الثقافة والدين، فمعاملتها ينبغي ان تكون

عقلانية حتى لا نسقط في المراهقة اليسارية.

إن الدين الاسلامي في الجزائر ليس شعارات أو طقوساً وهمية، إنما هو جزء من حضارة الشعب، وجزء من تقاليده، وفلسفته في الحياة على وجه العموم. وفصل الدين عن الدولة في الجزائر أمر لا يمكن ان يتم بقرار سياسي، مثلما توحي كتابات «محمد حربي». فالجزائر - في اعتقادي - يمكن ان ينطبق عليها قول قائل بأن الاسلام عرّبها، أي اعطاها مضموناً حضارياً عربياً اسلامياً محافظاً على تراثها الثقافي الافريقي البربري. من هنا، تتأتى قوة الاسلام في الجزائر واستمراره كمقوّم في الحياة الشعبية. فالاتحاد السوفياتي، مثلاً، الذي فصل بين الدين والدولة، أصبح ينظر إلى الدين حالياً نظرة اخرى تتسم بالاحترام وفتح مجال الحرية. أريد ان أقول بأن الدين الاسلامي في الجزائر هو ثقافة وناظم للعلاقات بين الأفراد. إذاً، كيف نحل مشكل الدين؟ ان الطريق الحقيقي هو محاربة التيارات التي تستخدم الدين لأغراض شخصية، أو لأغراض لا علاقة لها بالتقدم، تلك التي تحرِّف الدين الاسلامي عن وجهته الحقيقية، وتفرغه من ثوريته.

في الكتاب اشارة سريعة إلى عدم اشتراكية الجزائر. ويمكن القول عن المجتمع الجزائري بأنه في حالة البحث عن نفسه ايديولوجياً، وتستغل ذلك عناصر من اليمين لتشكّك في بعض المكاسب الاجتماعية التي تحققت. لكن هذه المكاسب لا تنسينا القول بأنها نتاج عملية البناء الوطني، وليست نتاج تطبيق الاشتراكية العلمية. إذاً، فإن ما تم من تحويل اجتماعي أو تعليمي أو صناعي لا يتجاوز الاصلاح والترميم، مما أسفر عن اخطاء كثيرة يبدو ان أخطرها يكمن في إعادة القطاع الخاص إلى الحياة الاقتصادية، ومجاراة بعض التيارات التي تشكّك في عروبة الجزائر، ومحاولتها لفرض رؤية خاصة للمشكلات العربية كالنظر إلى هذه المنطقة على

أساس جغرافي، وليس على أساس تاريخي حضاري لنا معه أكثر من صلة وصل. تلك هي بعض النقاط التي أثارها هذا الكتاب القيّم، الذي حاول ان يساهم في كتابة تاريخ الثورة التحريرية الجزائرية التي لا تزال في خطواتها الأولى.

بين الفكر التقليدي وتقليد الأفكار

لا تزال تفاصيل صورة الثورة الجزائرية، وكذلك واقع المجتمع الجزائري المعاصر بكل جزئياته، غير واضحة المعالم، وذلك بسبب عاملين أساسيين:

يتمثل **العامل الأول**، في تأجيل كتابة تاريخ ثورة أول تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٤ منذ الاستقلال إلى يومنا هذا، رغم وجود محاولات فردية ذات طابع اكاديمي مستغرق في البحث عن المنهج الملائم، أكثر من تقصي الحقائق والوقائع التي يوجد أغلبها في فرنسا، التي رفضت أكثر من مرة تسليمها للجزائريين، كما يوجد بعضها لدى مجاهدين وضباط ومسؤولين احياء لكنهم لا يستطيعون الادلاء بها، لأنها تمسّ على نحو سلبي شخصيات لا تزال في القيادة السياسية للبلاد وفي مواقع الحلّ والربط.

قد يقول قائل بأن الندوات التي نظمتها منظمة المجاهدين، لجمع شهادات وآراء المجاهدين الأوائل صيغة تمكّن من كتابة هذا التاريخ، غير ان تلك الندوات اقتصر عملها على حصر المسائل العسكرية كالمعارك والذخيرة وأعداد القتلى، والتذكير بالبيانات السياسية ومواثيق الثورة التحريرية، في حين ظل الجانب الاقتصادي والثقافي والزراعي والخلافات الكبرى تشكّل في

مجموعها موضوعاً مهملاً عن عمد لأنه موضوع شائك ومثير للحساسيات.

أما **العامل الثاني**، فيبدو في عدم فتح الأبواب لمناقشة تجربة جزائر ما بعد الاستقلال مناقشة مسؤولة وصريحة، لغربلتها قصد تعميق الايجابيات، واستبعاد السلبيات. أدى هذا الوضع، من جهة، إلى إبقاء صورة ثورة أول تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٤، وتجربة ما بعد الاستقلال، من جهة ثانية، ضمن إطار مضبّب ومغلّف بغلاف يجعل المتأمل ينظر إلى الجزائر نظرة رومانسية، او نظرة الذي لا يعرف شيئاً. إن مناخاً مثل هذا سمح لأقلام غربية ان تدرس الثورة التحريرية، والحالة الراهنة، دراسة يغلب عليها المنهج الانطباعي، وتكرار المعلومات المتداولة، والدوران في فلك العموميات دون الدخول مباشرة إلى تفاصيل القضية وعلى نحو ميداني.

والمناخ نفسه سمح للمعارضة الجزائرية المقيمة في الخارج، ان تلجأ إلى ممارسة كتابات عاطفية يشم من ورائها البحث عن سبل استعادة السلطة، ومن بينها كتاب الرئيس الجزائري السابق أحمد بن بلّة: «حديث معرفي شامل»، الذي كان في الواقع مجموعة من احاديث أجراها معه صحافي عربي ونشرها على صفحات مجلة «الشراع». يتضمن الكتاب سبعة فصول، ممهداً لها بمقدمة وسيرة ثقافية للرئيس السابق أحمد بن بلّة. يشتمل الكتاب على محاور: عصر النهضة، الاسلام والنظام العالمي، الحركات الاسلامية، القومية العربية في الفكر والتطبيق، الصيغ العربية للتنمية والتحديث، رؤية إلى السوسيولوجية المعاصرة، مقارنة الثورة الجزائرية والثورة الفلسطينية.

يستمد هذا الكتاب خطورته من كونه كتاباً لرئيس جزائري، نحي عن طريق انقلاب عسكري عام ١٩٦٥، وفي ظروف اتسمت

بالغموض ولأسباب لم توضّح بما فيه الكفاية، ما عدا مجموعة من التهم المتبادلة بين الطرفين، تتعلق أصلاً بأسلوب الحكم وليس بمضمونه، أي ان الخلاف بين الطرفين كان تقنياً وليس ايديولوجياً، والدليل على ذلك ان سياسة بومدين لم تغيّر في جوهر مناهج المنظومة التربوية بكل أصنافها، ولا في محتوى الاعلام الوطني، أو في القوانين المتصلة بالحياة العملية للجماهير. إن الثورة الزراعية والصناعية والثقافية التي رفعت كشعار، لم تتجاوز في الواقع نطاق بناء مؤسسات وهياكل طورت البيروقراطية التي كانت سائدة في عهد «أحمد بن بلّة»، وصارت سبباً في عرقلة تطبيق الاشتراكية في الجزائر المعاصرة فيما بعد، فضلاً عن عدم تحديد فلسفة هذه الاشتراكية المراد تطبيقها في المجتمع الجزائري. إن مناقشة كتاب «أحمد بن بلّة» ينبغي ان تنطلق من خلفية تاريخية محددة، حتى تكون نتائج المناقشة ذات جدوى.

بادىء ذي بدء، يفصح الكتاب عن رؤية فوضوية انتقائية إلى حد التلفيق. ولا توجد فيه اشارة واضحة إلى نقائص مرحلة أحمد بن بلّة وعيوبها واخطائها، وبالتالي، فنحن لا نجد فيه أثراً للظروف والملابسات التي أوصلته إلى الحكم مباشرة بعد الاستقلال. وحسب وثائق ومعلومات لم تعد سراً، فإن الرئيس السابق «أحمد بن بلّة» لم يصل إلى الحكم عن طريق استفتاء ديمقراطي، بل بواسطة الجيش الجزائري الذي جاء إلى المنطقة الغربية من الحدود التونسية عن طريق الجنوب الجزائري، والدخول في معركة طاحنة كادت ان تؤدي إلى حرب أهلية شنيعة، لولا حكمة الشعب الجزائري الذي خرج إلى الشوارع صارخاً وباكياً: «سبع سنين بركات»، أي ان الحرب الجزائرية ـ الفرنسية التي دامت سبع سنوات لم تندمل جراحها بعد.

ويخلو الكتاب من توضيح الخلافات العقائدية التي نشبت بين

أعضــاء القيــادة اثناء صياغة مواثيق الثورة، وخصوصاً ميثاق «طرابلس» و «الجزائر»، إضافة إلى خلوه من توضيح خلاف خضير معــه ومــع باقي أعضــاء القيادة السياسية إذ ذاك، بحيث لجأ «خضير» إلى المنفى ومعه أموال «الثورة التحريرية» التي هي كنز الجزائر المفقود إلى يومنا هذا.

إن قارىء كتاب: «حديث معرفي شامل»، يخيب فضوله في كشف الحقــائق عن مقتــل زعماء ثورة أول تشرين الثاني/نوفمبر مثل «عميروش» و «سي الحواس» وغيرهما، من الذين تضاربت حولهم الآراء التي لا تزال معلقة حتى الآن من دون جواب شاف.

ثمــة تذكــير، من جهــة، ببعض المواقف الثورية لشخصيات مثل شكيب ارسلان، وجمال الدين الافغاني، والأمير عبد القادر وغيرهم، ولكنها جاءت ضمن سياق عاطفي موظف لخدمة اغراض خاصة. كمــا ان التشكيــك، من جهــة اخــرى، في نضــال وسلوك الإمام عبــد الحميــد بن باديس، والشيــخ البشير الابراهيمي غير مدعّم بالوثائق التاريخية والشهادات التي يطمئن إليها العقل. إذا كان «أحمد بن بلّة» يرى ان عبد الحميد بن باديس وقف ضد استقلال الجزائر عن فرنسا، فهذا الرأي تفنّده وثائق تسلمتها من السيد عبد الرحمن شيبان وزير الشؤون الدينية السابق، توضح انه بارك مع الشيــخ البشــير الابــراهيمي انــطلاقــة ثورة أول تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٤، ولعل نشيده الذي يحفظه كل جزائري عن غيب، أنصــع دليــل على رفض ابن باديس للادماج وهو: «شعب الجزائر مسلم»، الذي يتضمن هذه الفقرة: «**من رام إدماجاً** له فقد رام المحال من الطلب». ثم كيف يعقل ان يختلف «أحمد بن بلّة» مع منهــج عبد الحميد بن باديس والبشير الابراهيمي، ويترك في الوقت نفسه إبن الأخير وهو الدكتور أحمد طالب الابراهيمي في السلطة أيام حكمه هو، ومن ثم يأتي الآن ويقول بأن الدكتور أحمد

طالب الابراهيمي هو عرّاب السياسة الجزائرية الحالية، ويرفض وجوده ونفوذه داخل الحكم؟ لست هنا في معرض الدفاع عن تيار جمعية العلماء، إنما أحاول الكشف عن الحقائق من موقع حيادي، وأضع اليد على تناقضات أفكار «أحمد بن بلّة».

مسألة الأقليات على سبيل المثال، تبرز في الكتاب من حين إلى آخر لتأخذ حيزاً كبيراً، وموقفه منها انه مع احترامها واعطائها حقوقها. وهنا نتوقف لنعود إلى التاريخ، فنجد ان البربر في الجزائر حاربهم «أحمد بن بلّة» أيام حكمه بالسلاح وقتل الكثيرين منهم، ولولا عوامل خارجية لما توقفت الحرب الأهلية في الجزائر. وبخصوص الحقوق، فإنه لم يصدر قوانين تضمن للبربر حق تطوير لغتهم وإحيائها، خدمة للثقافة الوطنية في تنوعها داخل إطار الوحدة الحضارية والتاريخية والجغرافية والنفسية. إن رؤية «أحمد بن بلّة» قد تطورت عما كانت عليه لكنها لم تتطور بشأن هذه المسألة الشائكة، لأن الرؤية العلمية لمسألة الأقليات لا تتم إقليمياً، انما تتم قومياً ثم تنفتح لتتم عالمياً.

تتردد في الكتاب مقولة: «الناصرية»، بمعنى ان افكار أحمد بن بلّة ذات طابع ناصري واستمرار لها، لكن الناصرية ليست مجموعة خطب الزعيم، جمال عبدالناصر، إنما هي مجموعة القيم والممارسات التي حاول تطبيقها في المجتمع المصري وعلى الصعيد القومي. إن جمال عبدالناصر، حسب الميثاق الوطني المصري، يؤكد على «الاشتراكية العلمية»، ونجد «أحمد بن بلّة» في كتابه يرفض الاشتراكية والماركسية، كما يرفض إلى جانبها الرأسمالية. ويقترح البديل وهو «التسيير الذاتي»، الذي هو من صميم التجربة الاشتراكية لـ «تيتو» في يوغسلافيا، وفي صفحات أخرى، يقترح «الشورى» كأسلوب للحكم بدلاً من البرلمانية والحكم الجمهوري، أو حكم الطبقات العمالية كما هو الحال في أدبيات وكثير من

تطبيقات بلدان المنظومة الاشتراكية.

بنـاء على ما سبق، نستشف محـاولة توفيقـه بين طرحين: طرح الخميني في ايـران، وطرح القذافي في ليبيا، مع ملاحظة ان هذا التوفيق فرضته اللعبة السياسية وتحقيق المصالح المادية والتدعيم المعنوي لأحمد بن بلّة كزعيم معارضة. إن نظرية الدولة التي حاول عبر كتابه ان يبلورها، أدت إلى المطالبة بتجاوز شكل الدولة، وهذه في الواقع ليست من إبداعه، إنما هي فكرة طرحها (لينين) في كتابه: «الثورة والدولة»، مع فارق ان أطروحة «لينين» تاريخية، وأطروحة «أحمـد بن بلّة» سيـاسيـة مؤقتة شأن أطروحات معمر القذافي وتـطبيقاته، التي لم تؤد إلى خلق نموذج جديد ثقافياً وتكنولوجياً وأخلاقياً، بل أدت إلى إفراز مجتمع ذي عقلية استهلاكية وطابع فوضـوي في ادارة الشؤون داخلياً وخارجياً، ذلك المجتمع الذي يستنجد بالغاز والبترول في كل لحظة، مما أدى به إلى ان يخسر الكثير من مزايا حتى العهد الملكي: الحرية الفردية النسبية، أخلاق العمـل، مثلمـا أدت أطروحات الخميني الرجعية إلى بناء قواعد للتخلف في ايران، وإلى تدهور الحياة الاقتصادية والحياة الثقافية، بشهادة المراقبين السياسيين والشعب الايراني نفسه.

يشير هذا الكتاب إلى عدة نقاط في مجال الأدب والفلسفة، فمثلاً يعتبر أحمد بن بلّة «شولوخوف قزماً» بالنسبة إلى غوركي. فالمقارنة تاريخيـاً لا تجـوز في هذا المجـال. لأن لكـل واحـد منهما تميّزه وخصوصيته في التعبير عن قضايا عصر يختلف عن عصر آخر. ثم ان «شولوخوف» لا يقارن إلاّ بنفسه، أو تاريخ بلاده، مع تسجيل ملاحظة ان لفظة «قزم» يفضل استبعادها في الكتابة النقدية الرصينة.

هذه مجموعة ملاحظات حول كتاب أثار ويثير عدة مسائل، ربما

نتفق في قليل منها، لكننا نختلف بلا شك في الفرضية والمنهج والغاية.

لقد آن الأوان لمحاورة الموجة الجديدة من الفكر العربي التقليدي المتخفي وراء دعاوى الثورية الزائفة، والذي يصدر عن تقليد أطروحات ومشاريع أنظمة أثبتت فشلها، مثل أطروحات الخميني والقذافي ومشاريعهما وممارستهما في الداخل والخارج. أما أطروحة السلفية والمعاصرة التي ناقشها عبر الكتاب، فإنها تنطوي على مزالق كثيرة تتصل باستخدام المصطلح، وتحتاج إلى دراسة منفصلة.

الموقف من العروبة والاسلام

أعتقد أن كتاب: «رأيهم في الاسلام» الذي يضم أربعاً وعشرين مقابلة - أجراها كل من لوك باربولسكو وفيليب كاردينال، مع أربعة وعشرين كاتباً عربياً منهم أربعة كتّاب جزائريين - يطرح من جديد قضية الأصالة والمعاصرة وموقع العروبة والاسلام منهما، ولذلك، فإنه جدير بالتحليل والمناقشة. وفي هذا المقال سأكتفي بالتعليق على آراء الكتّاب الجزائريين، تاركاً آراء الكتّاب الآخرين جانباً، وذلك لأنني أحد أفراد المجتمع الجزائري، وأزعم أنني أكثر فهماً له من فهمي للأقطار العربية الأخرى التي ينتمي إليها باقي الكتّاب المشاركين في هذا الكتاب الحيوي. فالكتّاب الجزائريون المشاركون فيه هم: محمد أركون، ورشيد بوجذرة، والطاهر وطّار. وكاتب ياسين. ينتمي الكتّاب الثلاثة: كاتب ياسين، رشيد بوجذرة، محمد أركون إلى فئة الذين يكتبون باللغة الفرنسية من حيث الأصل، وإن حاول رشيد بوجذرة في السنوات الأخيرة ان يزاوج بين الكتابة الروائية باللغة العربية واللغة الفرنسية، أما الكاتب الطاهر وطّار فهو يكتب باللغة العربية فقط.

تدور إجابات هؤلاء الكتّاب حول الأسئلة التالية: هل يحافظ الاسلام حتى يومنا هذا على دعوته الشاملة؟ هل يمكن لدولة

عصريــة اعتمــاد الاسلام كنظام حكم؟ هل ان النظام الاسلامي للحكم مرحلة حتمية على الشعوب العربية ان تمرّ بها في معرض تطورها؟ من هو العدو الأول للاسلام حالياً؟

الميزة الأولى التي تتحلى بها أجوبتهم هي الصراحة والوضوح في الموقف، اللذان قلّ ان نجدهما في المناقشات المنصبة حول «العروبة والاسلام» في الوقت الحاضر بالجزائر، وقد يعود سبب ذلك إلى ان المقابلات أجريت من طرف أوروبيين، ونُشرت خارج الجزائر، حيث لا تُفرض الرقابة الاعلامية على الآراء التي تتناقض مع اطروحات السلطة السياسية الحاكمة. يسجل محمد أركون بأن:

«استراتيجية القادة ممثلي الشعب، انما تصبو للسلطة مزودة بالدين سلاحاً بين غيره من الأسلحة الفتاكة».

ويرى ان:

«الدين يشكل الفسحة الوحيدة المتبقية لحرية الرأي، والرؤى الدينية ضرورية لتفجير الهمات [صفحة ١٤٨]».

وفي الوقت نفسه يقدم نقداً للدعوات الدينية باعتبار أن:

«هؤلاء الذين يرغبون في العودة إلى الاسلام الأصلي، يجهلون كلياً حقيقة الفكر الاسلامي الكلاسيكي».

هنــا، نستنتــج بأن محمد أركون يعتبر «الدين» الذي تستخدمه **السلطة سلاحــاً فتّــاكــاً**، أي سلاحــاً سلبياً مخدراً. بمعنى ان السلطة الحاكمة ليست لها علاقة **بجوهر الدين وقيمه الايجابية**. غير انــه لم يسمّ لنــا القيم الدينية السلبية التي توظفها السلطة لتحقيق استــراتيجيتها. ومن هنا، نجده يتعاطف مع **الجماعات الأصولية** في الجزائر، تلك التي تحاول أن «تفجر الهمات» حسب تعبيره عن طريق «الدين». طالما أن:

«انتقاد الوضع السياسي أمر لا يمكن الإقدام عليه في الظروف الحاضرة إلَّا بمعرض الخطب الدينية [صفحة ١٤٨]».

ومما لا شك فيه، ان الفصل الذي يقترحه محمد أركون بين «الدين» والوضع السياسي هو فصل تعسفي، لأن الدين في الجزائر وفي عدد كبير من الأقطار العربية جزء عضوي من الوضع السياسي الكلي. فحوادث التمرد في الجزائر لا تستهدف فقط حماية محتوى العقيدة الدينية. إنما تهدف إلى الاستيلاء على السلطة السياسية لتحقيق برنامجها العام، الذي يمسّ كل بنى المجتمع المادية والأخلاقية والثقافية. إن ما يسميه بـ «الفسحة الوحيدة المتبقية لحرية الرأي»، يمكن فهمه على اساس ان تحركات «الاخوان المسلمين» في الجزائر هي الطريق السليم لتكريس حرية الرأي، إذ ان هذه التحركات التي وظفت كلاً من النقد، والتظاهرات، والسلاح فيما بعد، لم تستطع ان توفر «فسحة الحرية» التي يتحدث عنها محمد أركون، إنما كرّست الصراع, والعنف المادي والمعنوي، كاللجوء إلى محاكمات المتمردين في محكمة أمن الدولة، ووضع المشتبه فيهم داخل السجون. إن الوقائع تؤكد ان تمردات الجماعات الأصولية أفرزت ديكتاتورية الطرفين. مما جمّد الحوار، لأن السلطة ترى انها مهددة بالاقصاء عن الحكم، وان الجماعات الأصولية ترى ان مصير ايديولوجيتها مرهون بالاستيلاء على الحكم.

هنالك نقطة أخرى في مقابلة محمد أركون تتعلق بالمسألة اللغوية في الجزائر، حيث يبدي محمد أركون تخوفه من الأسلوب المتبع في التعريب:

«غير ان اللغة الواحدة التي تفرضها هذه العودة يعني هنا استعادة خصائص الشخصية الوطنية عن طريق العودة إلى العربية كلغة أصلية»، تستتبع انغلاقاً متزايداً حيال اللغات الأجنبية وعلى ما تنطوي عليه من حضارات [صفحة ١٤٧]».

ويوضح تخوفه كالآتي:

«فهذه العقائدية، النازعة للعودة إلى الشخصية الوطنية، تؤدي إلى التخلف والعودة إلى الوراء، فيتعذر توفر بديل لمثقفي جيل أحمد أمين وطه حسين [صفحة ١٤٧]».

نفهم من أطروحات محمد أركون، بأن ازدهار الاسلام مرتبط باللغات الحية وفتح المجال لها وجهاً لوجه مع اللغة العربية، وبالتعمّق في الفكر الاسلامي الكلاسيكي. ويبدو واضحاً ان أركون يتحدث وكأن الجزائر تتمتع باستقلالية ثقافية، وان اللغة العربية فيها متجذّرة ومتغلغلة في الذاتية الجماعية كلغة عمل وتفكير وتواصل اجتماعي. إن معرفة الجزائر تتلخص في عملية بناء الهوية، واللغة جزء عضوي فعّال ومصيري فيها، إذ من غير المعقول ان نتحدث عن ضرورة العمل بمختلف اللغات على نحو متوازٍ، واللغة العربية لم تقم بعد على رجليها في البلاد على النحو المطلوب، وسوف نتأكد من ذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار حجم الأمية في البلاد، إذ ان ٧٠٪ من الشعب لا يقرأ ولا يكتب، ناهيك عن الأمية الفكرية والعلمية والفنية التي تلقي بثقلها على المواطنين، وإذا أخذنا كذلك بعين الاعتبار الثالوث اللغوي القائم داخل البلاد: (عربية ـ فرنسية ـ بربرية). فمشكلة الازدواج اللغوي، طرحت منذ سنوات طويلة كعائق يحول دون التنمية، ودون صياغة «الهوية الوطنية» التي تعرّضت لتفكيك وتشويه، بحكم توالي حكم الاستعمار على البلاد وذلك منذ قرون، كما طرحت حديثاً قضية «اللغة البربرية» باعتبارها اللغة التاريخية للبلاد، حيث انها كانت لغة المواطنين قبل الرومان والفندال والبيزنطيين والفتح العربي الاسلامي.

أتفق مع أركون بأن اللغات الأجنبية عوامل مساعدة وضرورية لاستيعاب الحضارة العالمية القديمة والمعاصرة، ولكنها لا يمكن ان

تكون بديلاً للغة الوطنية، أو أن تقوم بوظيفتها. ينبغي ان نكون صريحين مع أنفسنا، وذلك بطرح هذا السؤال: هل اللغة العربية لغة دخيلة على الجزائر شأن لغات الرومان والأتراك والفرنسيين، وأن اللغـة البـربرية هي اللغة الوطنية؟ تاريخياً يدرك الكل بأن «البربرية» كانت اللغة الشفوية لهذا البلد، وهي لم ترتق لتُدوَّن. إنمـا بقيت لغة التخاطب والفلكلور والفنون الشعبية في مرحلتها التبسيطية، ان لم نقل البدائية، وقد ساهم كل من العنصر الذاتي المتعلق بهـذه اللغة ومتكلميها، وتوالي الاستعمار على ابقائها على حالهـا كلغة شفوية ، تنقل من جيل إلى جيل عن طريق **العائلة كمؤسسة ثقافية ولغوية**، وليس عن طريق المدرسة والجامعة.

إن مراعـاة هذا المعطى التاريخي أمر مهم جداً لدراسة المشكل اللغـوي في الجـزائر المعاصرة دراسة علمية، لتجاوز الاطروحات العرقية والسلالية التي من الصعب جداً، ان لم نقل من المستحيل، ان تقـدم نتـائـج علمية ايجابية تساهم في بناء هرم الشخصية الوطنيـة المنفتحـة. أعتقـد انه كان من المفضل لو ناقش أركون الكيفية التي تمكّن من تطوير اللغة العربية لتكون اللغة الوطنية، التي تمكننـا من المشاركة في الحضارة المعاصرة. وكذا الأساليب الديمـوقـراطيـة التي تمكّن اللغـة البربرية من مغادرة «المرحلة الشفـويـة» إلى مرحلة التـدوين. واضـافة إلى ذلك فإن النقاش الحقيقي كان من المنتـظر ان ينصبّ على إشكـاليـة الابـداع الحضاري ـ التقني نفسها.

إن الشعب الياباني أبدع في الآداب والفنون والتكنولوجيا بلغته، إذ لم تعلّمه الحروب التي خاضها السقوط في فخ الانبهار باللغات الأجنبية، كحل قدري لمشكلاته الثقافية والتكنولوجية، إنما علّمته درساً جوهرياً، وهو بعث ما في «ذاته» من قوى إبداع وتطور. كلنا يعلم أن مئـات المثقفين في الجزائر يتقنون الفرنسية، إلى جانب

بعض اللغـات الأخرى كالانكليزية، والروسية، والايطالية، ولكن هذه المئات لم تبدع في التكنولوجيا، ونادراً ما نجد لها إضافات جذرية وفارقة في المجالات الحضارية الأخرى، إذ لم يزل «النقل» ومحاولة فهم وتركيب منجزات الحضارة الغربية همين أساسيين ومـركـزي تصريف الطاقـة. فالقضيـة ينبغي أن تطرح على هذا المستـوى، أي بمعـالجـة الخلل المتـرسّب في الذات الفـرديـة والتـاريخيـة، ذلك الخلل الذي يعـطّل روح الإبـداع والثورة في مجتمعاتنا التي تتألم كثيراً وتحلم قليلاً، وتعمل أقل فأقل. والسؤال الصريح الآخر الذي ينبغي أن نطرحه على أنفسنا هو: هل الدين بصفة عامة والدين الإسلامي تحديداً عائق يكرس التخلف؟

نطرح هذا السؤال لأن الدولة الجزائرية تعتبر الدين الإسلامي مقوماً أساسياً من مقومات الشخصية الجزائرية، وبالمقابل، نجد تيـار الاخوان المسلمين يقول بأن هذا الدين الذي تتبناه الدولة لا علاقـة له بالإسـلام عمليـاً. وهكذا يؤكد المشهد العام بأن في الجـزائـر مفـاهيم متعددة للإسلام مثل مفهوم الدولة الحاكمة، ومفهوم تيار الاخوان المسلمين، ومفهوم الفئات الشعبية المحكومة التي تؤمن بأن الإسلام هو دين العدالة والحرية والعمل، حيث نجد التيار اليساري الداعي إلى الاشتراكية يشارك تلك الفئات الشعبية مفهومها، مع تحفظه بأن الفئات الشعبية نفسها لم تتخلص بعد وبشكل حاسم من الأوهام، والميتافيزيقا، والشعوذة، والخرافة.

لم يحدثنا محمد أركون عن العلاقات المتبادلة في عصرنا بين الدين الإسـلامي، والاقتصـاد، والعلوم البيولوجية، والتكنولوجيا، ولم يحلل مستوى حضور الدين الإسلامي كقوانين ضابطة للعائلة، والمعاملات التجارية، وغيرها من المسائل التي تمسّ الحياة اليومية وتـؤثـر فيها. إذا عدنا إلى التاريخ الإسلامي، وجدنا أن ازدهار الحيـاة الفكـريـة والفلسفيـة والأدبيـة والعلمية تمت تحت راية

الإسلام، عندما كانت حرية التعبير هي السلطة الحاكمة، وتجمد الاجتهاد والإبداع، عندما استبدلت سلطة حرية التعبير، كما كانت تمارسها الفرق الدينية والجماهير الشعبية، بسلطة رأي الحاكم، الذي اعتبر نفسه حجة الحجج وظل الله على الأرض. أما ما تبقى من الآراء والاجتهادات فهي تشكيك في حكمه وعلمه. فمشكلة التقدم والتطور والابداع لا يحلها العداء للدين بمحتواه التقدمي، إنما تحلّها الديمقراطية والحرية.

يلاحظ رشيد بوجذرة بأن:

«للأصولية الدينية في الجزائر أسس طبقية، دون ريب، وروادها في هذا البلد من كبار الرأسماليين، أصحاب الملايين، يسيطرون على أذهان فئة من الشعب، فقيرة، ويتلاعبون بعواطفها.
[صفحة ١٩٦٦]».

في رأي «بوجذرة» هذا كثير من المغالطات. فإطلاق مفهوم «الطبقة» على الأصولية الدينية الجزائرية عملية متعسفة، لأن الشريحة المتدينة بالدين الإسلامي في الجزائر يعد أغلبها من شرائح الفقراء ومتوسطي الحال، أما العناصر البشرية المتبقية من «الأصولية الدينية»، فإنها لا تكوّن «طبقة» كما حددتها الفلسفة الماركسية، أو حددتها المجتمعات الرأسمالية في أوروبا الغربية. لذا، كان من الأصح لو أطلق عليها بوجذرة مفهوم «الفئة» أو «الشريحة» بدلاً من «الطبقة»، ثم ان بوجذرة لم يشر إلى الطابع الجديد الذي طبعت به ثورة أول تشرين الثاني/نوفمبر الإسلام في الجزائر، إذ أعطت له محتوى تقدمياً، وذلك بربطه بالجهاد الجماعي ضد المحتل، وخروج المرأة لتشارك في عملية التحرير، فضلاً عن التضامن المادي بين الجماهير التي التزمت بخط الثورة التحريرية. إنه من الموضوعي دراسة التأثير المتبادل بين الثورة التحريرية عام ١٩٥٤، وبين الدين الإسلامي.

يعلن رشيد بوجذرة بأننا:

«نجد نزعة أصولية، تتمتع بشعبية متزايدة، على الطريقة الخمينية، تقول بالعدالة الاجتماعية، فهي في الواقع اشتراكية وتقترب لحد ما من الشيوعية إلى جانب تحليها بأبعاد دينية إلهية.
[صفحة ١٩٦٧]».

أعتقد أن أطروحة «بوجذرة» القائلة بأن «الطريقة» الخمينية تقول بالعدالة الاجتماعية، ويشخّصها على أنها في «الواقع اشتراكية وتقترب لحد ما من الشيوعية»، لا توجد لها مصداقية في الواقع الإيراني نفسه، أو في واقع التيارات الإسلامية التي تستلهم أطروحات الخميني. وباختصار، فإن «الخمينية» ضربة تاريخية ضد الاشتراكية والأفكار والأخلاقيات التقدمية. ولذلك، فإن البرنامج السياسي للفئات القريبة من هذا الفكر في الجزائر، يرفض عدداً من الممارسات التي هي من صميم الاشتراكية، ولعل برنامجهم الذي قدمه السيد «عباس مدني» أثناء تظاهرتهم السلمية التي تمت منذ ثلاث سنوات تقريباً بساحة أول مايو (أيار) في الجزائر العاصمة، يفصح تمام الافصاح عن الموقف المضاد من الاشتراكية وحرية المرأة، وانطلاقاً من ذلك نؤكد، أن التيارات التي تشكل فروعاً للخمينية هي العدو الأول للتقدم والاشتراكية، وهي بفعلها هذا تريد أن تعيدنا إلى ظلامية العصور المتخلفة التي ثار ضدها جوهر الإسلام الحقيقي.

يقترح «رشيد بوجذرة» الحكم العلماني كنظام للدولة الجزائرية، ويؤكد «أن الدولة عندنا علمانية أصلاً». وفي هذا الرأي غموض، لأن الدولة الجزائرية لم تفصل بعد الدين عن الحكم، إذ يصرح الميثاق الوطني بأن «الإسلام دين الدولة». وفي نطاق الممارسة التطبيقية، نجد الدولة تحتفظ بوزارة الشؤون الدينية ووزارة العدل، كامتداد لها، فضلاً عن إلزام تلاميذ المدارس بدراسة الدين

كمادة أساسية يمتحنون فيها، وإلى جانب كل ذلك، فإن الدولة تملك مديريات دينية على مستوى الولايات، وممثلين رسميين في الدوائر والبلديات. تأسيساً على ذلك نقول، بأن الدولة الجزائرية ليست علمانية، وليست اشتراكية وليست دينية، إنما هي مزيج من عناصر متناقضة يمت بعضها إلى الاشتراكية وبعضها إلى الليبيرالية، وبعضها إلى الاقطاعية وبعضها إلى الدين، إنها «موزاييك». فالدولة الجزائرية، مثلاً، قبلت رسمياً بانتشار المواخير في كبريات المدن. والدعارة تتناقض مع الإسلام أولاً، ومع الاشتراكية ثانياً، لأنها إفراز طبيعي لمجتمع قائم على الاستغلال.

في معرض مناقشة بوجذرة لمضمون الأدب الجزائري المكتوب بالفرنسية يقول:

> «عند قراءاتي، في سن الخامسة عشرة للأدب الجزائري باللغة الفرنسية صعقت بتأخره مبنى ومعنى، فما زلنا في أجواء البؤس التي وصفها نجيب محفوظ ومحمد الديب، ولم يفلح أدباؤنا الجدد في التملص منها، أما أنا فمنسلخ عنها، هذا ولكوني من سكان المدن ولم أزر الريف إلا كسائح [صفحة ١٧٠]».

إن الكتابة عن البؤس في نظر بوجذرة نقيصة وعيب. لكن المسألة تتعدى هذا التقييم التبسيطي، فالأديب يولد في المجتمع ويعيش فيه، ولا يقدر أن يبدع خارج قوانين تاريخ هذا المجتمع. فإذا كان البؤس صفة هذا المجتمع، فكيف يمكن للأديب أن يتملّص منه؟ فالمجتمع الجزائري قبل الثورة التحريرية وخلالها وبعدها لا يزال متخلفاً، ويمكن ملاحظة مظاهر البؤس المادي والمعنوي بسهولة، فعكس صورة هذا البؤس ينم عن صدق التجربة الأدبية وليس العكس. فإذا اشترك مجتمع نجيب محفوظ «مصر»، ومجتمع محمد الديب «الجزائر» في البؤس والتخلف، وقام كل منهما بعكس ذلك في الرواية والقصة القصيرة لا لتأييد التخلف والبؤس، إنما لتجاوزهما

والقضاء على أسبابهما، فذلك ليس في اعتقادي تقصيراً من الأديب نفسه، إنما هو صدق مع التاريخ والذات. ثم ما ذنب هؤلاء إذا صوروا معاناة الريف وبوجذرة لم يتمكن لأنه ليس ريفياً؟

أما الطاهر وطّار فيعلن في مقابلته:

> «لم أرفع السيف بوجه الدين، إذ وجهت سلاحي ضد الرأسمالية والطبقية، ومن المؤسف حقاً أن نرى رجال الدين في كل العصور يدعمون الطبقة العاتية المستغلة».

يسقط الطاهر وطّار في التعميم والاطلاقية، إذ ان رجال الدين في كل العصور لم يدعموا كلهم الطبقة العاتية المستغلة. لم يدعم الرسول محمد (ص) الطبقة المستغلة، ولم يفعل ذلك المسيح أيضاً. وإذا جئنا إلى التاريخ الإسلامي، لوجدنا شخصيات دينية وقفت دائماً إلى جانب الفقراء والعبيد والمرأة: عمر بن الخطاب، ابن باديس، أبو ذر الغفاري، وغيرهم. لذلك، ينبغي استخدام النسبية للتمييز بين رجال الدين الذين يستغلون الدين لمصالحهم المادية الشخصية، وبين رجال الدين الذين وظفوا الدين لتحرير مجتمعاتهم من العبودية والفقر والاستعمار. وهو رغم تقييمه لدور رجال الدين السلبي فهو لا يرى:

> «خطراً في توجهات اليمين العقائدي، إنما استشف خطراً محدقاً في الانفتاح الاقتصادي على الطريقة الأميركية التي ولجت مجتمعنا، المشوبة ببعض المبادىء الاشتراكية».

وفي الوقت نفسه، يؤكد الطاهر وطّار بأن:

> «المجتمع غريب عن مؤسسات السلطة رغم أن القيمين عليها من أفراد هذا المجتمع ويمثلونه، والمثقفون غرباء عن بعضهم البعض وجميعهم أجزاء من كل، فلا يجدون سبيلاً للتكامل والتعاضد فيما بينهم. إذاً تلزم الجرأة لإدانة الاستغلال علناً، فجديد لون الاستعمار هذا ليس بغريب عن مجتمعاتنا [صفحة ١٨٠]».

فالطاهر وطّار لا يرى الخطر في تيار الاخوان المسلمين، إنما يراه في الشركات متعددة الجنسيات، وفي الطلاق القائم بين المجتمع والسلطة، وتبعثر شمل المثقفين. إن هذه الأمراض التي أشار إليها وطّار لم تأت من فراغ، إنما هي نتاج البنية العامة للمجتمع الجزائري التي تحتاج إلى ثورة جذرية تقلب الأوضاع رأساً على عقب، من أجل تأسيس علاقات جديدة وفقاً للأيديولوجية الاشتراكية. ومما لا شك فيه، أن حركة الاخوان المسلمين في الجزائر المتأثرة بأفكار «الخميني»، تمثل تراجعاً عن كثير من الأفكار والممارسات التقدمية التي تحققت في بلادنا أثناء الثورة المسلحة وأثناء مرحلة الاستقلال، وخصوصاً عند الشروع في تطبيق الطب المجاني وديمقراطية التعليم، وتأميم الثروات الوطنية، وانتزاع الأملاك الزراعية من القطاع الخاص. فالخطر إذاً منتظر في «توجهات اليمين العقائدي» وفي الشركات متعددة الجنسيات، ومنتظر في غياب حرية التعبير، وهي أخطار متكاملة تتبادل التأثير وتتعاون مجتمعة على تضييق جغرافيا الحرية.

تكتسي مقابلة «كاتب ياسين» أهمية خاصة، **أولاً**، لأن «ياسين» كاتب مشهور ومؤثر، **وثانياً**، لأن تصريحاته صريحة في رجعيتها ولم يغط وجهه بغربال ما كما كان يفعل. يقول بأن «الإسلام العربي» ليس جزءاً من صميم شخصيتنا، كما أن التعريب في رأيه يشكل «جرحاً دامياً نازفاً» ويوضّح رأيه أكثر:

> «لدى التوقف عند «العروبة» والتعريب يجب أن نتساءل أولاً عما إذا كنا دوماً عرباً؟ كلا! بكل تأكيد».

ويضيف قائلاً:

> «اليوم أكثر من كل يوم يقتضي الحذر من الأوهام والادعاءات العقائدية الدعائية من أجل العروبة، من هنا تمردي على القول بأن الجزائر عربية، كما تمردت سابقاً على اعتبار الجزائر فرنسية».

ويخلص إلى القول بأنه:

«لا وجود لعرق عربي، لذا يجب أن ننفض غبار الغموض، القاتل والمتأتي من تفاعل وتزاوج اللغة والدين: الدين العربي الإسلامي».

ويجهر كاتب ياسين بأنه:

«لقد فرض علينا الإسلام ديناً وذلك في بلد يقول بالإشتراكية نظاماً [صفحة ١٩٤]».

ونتيجة لذلك، فإن كاتب ياسين يرى بأنه:

«لدينا كل الدوافع لمحاربة العروبة الإسلامية لأنها هي التي، مع دخول الإسلام الى الجزائر، قضت على الثقافة واللغة الجزائريتين».

ويعني باللغة، اللغة البربرية.

تلك هي خلاصة مواقف كاتب ياسين من العروبة والإسلام، وهي كما نرى مغرقة في العرقية والعنصرية والاقليمية. فالإسلام والعربية لم يقضيا على الثقافة واللغة البربرية، لأن ما يقارب من عشرة ملايين نسمة من الشعب الجزائري يتحدثون إلى يومنا هذا اللغة البربرية، ويمارسون بها الفنون الشعبية والفولكلور، وطقوس حياتهم اليومية. ثم انه لم يحدثنا التاريخ عن حرب بين اللغة البربرية واللغة العربية حسمت لمصلحة الثانية. فالمشكلة كانت كالآتي، كانت اللغة البربرية عند الفتح العربي الإسلامي شفوية، ولم تكن في مستوى اللغة العربية التي أنتج بها الأدب العربي، وأنزل بها القرآن الكريم من بعد على نحو أعطى لهذه اللغة قوة الاعجاز، وجعلها من اللغات العالمية. ومما أثر في نفسية الجزائريين، أن هذه اللغة كانت شكلاً لمضمون الدين الإسلامي الذي انتشر في شمال أفريقيا الذي عرف قساوة الرومان والفندال والبيزنطيين، واضطهادهم النفسي والاقتصادي والثقافي والسياسي إذ ذاك.

إن السؤال الجوهري الذي يطرح هو: لماذا لم تتغلغل لغة الرومان مثلاً في المجتمع الجزائري رغم قوة الحضارة الرومانية وقوة الرومان العسكرية؟ إن القرون العديدة التي بقيها الرومان في الجزائر لم تنجح في استمرار لغتهم في الجزائر، وإننا لا نجد في العصر الحديث أثراً لهذه اللغة الرومانية لدى الشعب الجزائري. فما هو سر انتشار اللغة العربية إذاً؟ يعود انتشارها إلى عاملين هما: **أولاً**، تسامح الدين الإسلامي واختلاف المبشرين به عن المحتلين السابقين للجزائر المتميزين بالعنف والعداوة. **وثانياً**،ضعف اللغة البربرية باعتبارها لغة شفوية لم تتطور لتصبح لغة تدوين الحضارة والإبداع الفلسفي والفكري والأدبي. ولذلك، فإن العربية لم تحارب اللغة البربرية، بدليل أن البربرية مستمرة في المجتمع الجزائري المعاصر، وإن بقيت شفوية ولم يتم النجاح في تطويرها والشروع في تدوين حروفها.

أما مقولة العروبة التي يعاديها كاتب ياسين، فهو يفهمها فهماً عرقياً محضاً، وهو مفهوم متخلف ورجعي. فالعروبة لا تعني العرب، إنما تعني الحضارة العربية حيثما وصلت وأثمرت وشاركت في صياغة الإنسان، ومن بين البلدان التي تعمقت فيها الجزائر. وكيف يقبل كاتب ياسين مفهوم (الأوروبية) التي توحِّد الألماني، والفرنسي، والهولندي، والدانماركي، والسويدي، والنرويجي، والتركي، والروسي؟ ثم كيف يقبل كاتب ياسين مفهوم «السوفياتية» التي توحّد الأرمني، والكارغيزي، والطاجيكي، والروسي، والتاتاري، والبلطيقي، ولا يقبل مفهوم «العروبة» لتوحّد الجزائري، والمغربي، والموريتاني، والعراقي، والسوداني، والمصري؟ إن اختلاف العرق في الاتحاد السوفياتي واضح، إلى جانب التعدد اللغوي. والأمر نفسه ينطبق على أوروبا. لكن هذه الاختلافات العرقية والتعدد اللغوي لم تصبح عائقاً للوحدة الاقتصادية، أو الأيديولوجية.

إن أطروحة كاتب ياسين لا ينطبق عليها العلم ولا تقبلها الحضارة،

إنما هي ردود فعل غير ناضجة لموقف الدولة من اللغة البربرية، التي نطالب جميعاً أن تتكتل الجهود لتطويرها وإقرار حق تعليمها ومشاركتها في الإبداع الأدبي والفني والعلمي. غير أن المشكلة أن دعاة البربرية أنفسهم لا يعملون لتحقيق نهضة وتطور هذه اللغة، إذ انــه من المفرح أن نسمع أن اللغة البربرية تدرّس رسمياً في جامعات غربية مثل: جامعة لندن في بريطانيا، وجامعة باريس في فرنســا، ولا نجد أثراً لهذه المحاولات العلمية على دعاة البربرية الذين يستخـدمـونهـا كسلاح سياسي لتدعيم الفرانكوفونية، أو للوصول إلى السلطة، أو لتبرير موت أدبي غير معلن بعد.

عندما أفكر في الثقافة الإنسانية، ثقافة شعب، ثقافة أمة، تبدو في مخيلتي صورة زراعية لحديقة تكبر فيها نباتات صالحة، ونباتات طفيليــة، وحديقة تكبر فيها الأشجار المثمرة التي تتطلب الرعاية والتقليم الذكي لتنتــج الفواكه. كل منطقة تنتج فواكه تتلاءم مع طبيعــة تربــة المكــان ومــع المنــاخ. هناك مجازفة لإدخال نباتات ونوعيات أجنبية بهدف ضمان العائد العيني، وهذه محاولة لإدخال زراعات جديدة لا تتلاءم مع طبيعة أرض البلد ولا تلبي حاجيات الجماهير. ان المصطلح الذي يوضّح هذه الطريقة الجديدة للعمل هو «استغــلال» الأرض وليس الزراعــة، لأن استغــلال الأرض لا يعني زراعتهــا أو فلاحتهــا. توجـد منــاطق في الأرض صارت جرداء، نظراً لظاهــرة الاستغلال السلبي المتعنت الذي لم يأخذ بعين الاعتبار إمكانيات هذه المناطق وقدرتها على الانتاج. أي ان ما تم يعني مجرد تحويلها إلى هدف يستجيب للربح السريع، بعيداً عن اختصاصها الحقيقي وعن مميزات تراثها.

ألا يوجـد تشــابــه حقيقي بين الثقــافة بالمعنى الزراعي للكلمة، والثقافة بالمعنى الإنساني؟ مثلما تستغل الأرض، يستغل الإنسان. بدلاً من أن توضع الثقافة في خدمة الإنسان، يحدث العكس أحياناً

عنـدما يوضـع الإنسان في خدمة الثقافة. انه مصير العربة التي توضع أمام الحصان. كل إنسان، وكل وسط اجتماعي يحمل في جلده، في قلبه، في عقله، ثقافة تؤدي وظيفة من وظائف محيطه أو عمله، أونمـط من العـلاقـات التي تكون بمثابة رابط يربطه مع الآخرين. الثقافة لا تأتي من الخارج. من الخارج تأتي الروافد والاثـراءات الثقـافيـة لتزرع في الثقافة الأصلية، ثقافة التراث، ومحيـط شعب من الشعـوب. ان دراما العالم الحديث تتمثل في انتزاع الثقافة من شعب ما، عن طريق الاستئصال الثقافي العميق الذي كان ضحية له ليس الافراد فقط، بل فئات وشرائح اجتماعية كاملة، ومـرحلة تاريخية برمتها. وعملية الاستئصال الثقافي هذه تشبه عملية نقل انسان ما إلى كوكب آخر، لا يمت إليه بأي صلة ماديـة، ولا أي خلفية فكرية، ولا أي روابط عاطفية. وذلك يكرّس أكبر بؤس ينتج عن الاجتثاث الثقافي.

إن الغزوات الاستعمارية التي صاحبت الاكتشافات الجغرافية، لم تكن مجـرد رحلات استجمام إلى تلك المناطق البعيدة في أفريقيا وأميركا وأستراليا وغيرها من المناطق، ولم تكن كذلك مجرد عمليات البحث عن لمعـان الذهب والفضة، إنما تخللها اجتثاث الثقافات والحضارات. فالصدام الذي حصل بين الغزاة الأوروبيين والهنود الحمر، أدى إلى إبادة العديد من عناصر حضارة الازتك والمايا، إذ وضعت محل لغة هؤلاء لغات أخرى لا تمت إلى الشعب الأصلي بصلة، وكرّست أساليب للعمل والعيش جلبت أصلاً من الغرب.

ان أثـر الاستعمـار في أفريقيا ليس أثراً مادياً فقط، إنما هو في الجـوهر أثر ثقافي روحي، فباسم إبادة البنية التقليدية الزراعية والثقـافيـة، وإدخـال تلك البلدان في الحضارة الحديثة، تم كسر الهويات الثقافية ببعدها التاريخي ـ اللغوي ـ الديني. ولتحقيق عملية الكسر بسرعة، ترافقت القوة العسكرية مع التبشير الديني،

وتعليم اللغات الأوروبية. أي أن أسلوب تحقيق المسخ الثقافي لم يكن عن طريق الحوار، إنما تم أولاً وقبل كل شيء عن طريق ممارسة العنف المادي، أي احتلال الأرض، والسيطرة الكاملة على المصادر الاقتصادية، وتصفية المناطق الصالحة للسكن من المواطنين الأصليين، ثم تلا ذلك تعليم اللغات الأجنبية في مكان اللغات الأصلية، بعد الاعداد النفسي لتقبل هذا الأمر الواقع بطرق متعددة، تزامن فيها الترهيب والترغيب.

إن وصف هؤلاء الغزاة للغات الأصلية بأنها صالحة فقط للفلكلور، ولا يمكن أن ترقى لتصبح أداة للتعبير عن الحضارة الحديثة وانتاجها، كانت الخطوة الأولى للمسخ الثقافي والتي يمكن نعتها بلفظة «الاحتقار الثقافي». وتعليم تلك اللغات الأجنبية لم يكن في متناول جميع المواطنين، إنما كان في الأغلب في متناول اتباع الاستعمار. ولعل دراسة نموذج الجزائر أو السنغال أو مدغشقر، تفضي إلى نتائج توضّح إلى أي مدى كان الاجتثاث الثقافي عنيفاً ورهيباً. فالنظر إلى الاجتثاث على أساس أنه محاولة لوضع لغة محل لغة أخرى أصلية فيه الكثير من السطحية، لأن الهدف في العمق أكبر من محاربة اللغة بلغة أخرى، إنما الهدف هو إخضاع حضارة لسيطرة حضارة أخرى، بكل جوانبها الاقتصادية والدينية والفكرية ومجالها الجغرافي. فتصفية رجال الدين الإسلامي، والمثقفين، وانتزاع الأراضي الخصبة، وإحراق المعالم الحضارية، وتكريس صورة المستعمر كأبهى صورة بديلة، تؤكد أن الأمر يتعدى فعلاً ميدان الصراع اللغوي.

فالحجاب الذي تتقنع به المرأة في الجزائر، مثلاً في نظر المفكر المارتينيكي صديق الثورة الجزائرية الكبير فرانتز فانون، لا يمت الى التخلّف بصلة، انما هو وسيلة من وسائل الثورة، سواء عندما يوظّف لإخفاء مفاتن الجسد الباهرة حتى لا يغتصب من قبل جنود

المستعمر، أو عندما يوظّف لإخفاء الاسلحة التي تهرّب الى الجبال لتوضع بين أيدي الثوار. ان الفرنسيين، إذ ذاك، وجهوا نقداً عنيفاً في ادبياتهم للحجاب، وكانوا يرمون الى إلغاء النموذج الجزائري في اللباس واستبداله بنموذج المرأة الاوروبية. فالاجتثاث الثقافي، اذاً يتعدى اللغة الى عناصر الحضارة والحياة الاجتماعية والاقتصادية والتقاليد. وفرنسا بتوزيعها للاراضي المشاعية في الجزائر على الفرنسيين، دمّرت النمط الزراعي الوطني القريب من الاشتراكية البدائية، وتدمير هذه البنية الزراعية في النهاية كرّس اخلاقاً اقطاعية في البلد، وأنتج رؤية وممارسة ثقافية استغلالية بشعة، إذا ألقينا نظرة على الجانب الديني، فنجد ان التبشير المسيحي الذي وطن في بعض المناطق، خصوصاً منطقة القبائل الصغرى والكبرى، والذي كان في البداية مكرّساً لتأدية أغراض تعليمية وصحية واجتماعية مهنية حرفية، تحول الى طعم لممارسة التفرقة بين العائلات، إذ حاول التبشير الفرنسي أن يخلق بسرعة البرق عائلات ذات حظوة، وقابلية للتحضر، وعائلات أخرى تم تهميشها بدعوى عدم قابليتها للتحضر، وهكذا ساهم التبشير في خلق الطبقية. والتبشير في جل افريقيا لم يكن مجرد غزوة لغوية دينية لاحلالهما محل اللغات الافريقية والعربية والدين الاسلامي، انما كان هدماً لجميع البنى لتجميد التقدم والحضارة العربية والافريقية. ان الحوار الثقافي الحضاري لا يمكن أن يتم تحت أزيز الطائرات ودوي القنابل، انما يتم عند الاعتراف بحق الغير في الوجود الكامل.

نعود الى مفهوم الثقافة فنقول إنه قبل أن تكون الثقافة الفرنسية، أو الثقافة الاميركية، أو الثقافة الهندية، أو الثقافة العربية، فقد كانت هناك الثقافة الفلاحية، والثقافة العمالية، والثقافة البرجوازية،والثقافة الحضرية... وكل واحدة من هذه الثقافات تحمل لون المنطقة، ولون الارض ولون الشمس، أي الآثار التي

رسمها ونحتها الهواء والريح وتجارب التاريخ ليس فقط على الوجوه، بل في القلب، وفي فكر الاشخاص. هذا الفهم لا يعني أن الثقافات لا تتجانس في بعض المميزات، أو أنه لا ينبغي أن تتبادل التأثير، العكس هو الصحيح. وفي هذا السياق، تطرح قضية اللغة كأساس.

بعض التيارات في الغرب تنظر الى اللغة على أنها وسيلة تشكّل ثقافة الاشخاص والفئات الاجتماعية والجهوية، وتسمح بالتالي للثقافة ان تعّبر عن نفسها. واستطاع بعض كتاب هذه التيارات القول بأن اللغة لا تشكّل الثقافة، بل ان الثقافة هي التي تملك اللغة وتشكّلها وتعيد صياغتها حسب اختيارها، أي ان اللغة بهذا المفهوم مجرد وسيلة تتأقلم وتتلاءم مع حاجاتها التعبيرية والحاجات في ميدان العلاقات والنمو والتجاوز. ويبررون ذلك بقولهم بأن الثقافة هي واقع الشعب، واللغة هي حامل هذا الواقع، أي ان اللغة هي أداة الاتصال تساعد الشعب على وعي واقعه، وتسمح له أن يعبّر عن هذا الواقع.

ان مقولة الواقع ـ اللغة، أو اللغة ـ الواقع لا تفهم أبداً عن طريق الفصل بينهما أي «الواقع ـ اللغة»، انما تفهم اثناء الاقرار بالعلاقة المصيرية الموجودة بين اللغة والواقع، أي اللغة كشكل متميز يعبّر عن واقع متميّز، لا يمكن أن تعبّر عنه لغة أخرى بالصدق نفسه، وبالكيفية التي تشعرك بالاصالة والتفرد. وبهذا المفهوم، فإن اللغة ليست فقط وعاء، انما هي صورة خاصة لحضارة معينة، وتنبغي التفرقة بين اللغة كإصطلاح، واللغة كنسيج خاص نلمس من خلاله مضمون حضارة شعب ما، وأخلاقه وطباعه المميزة.

اللغة بهذا المفهوم عامل مرتبط بالعوامل النفسية والبيئية وغيرها من العوامل، التي في تضامنها الخلاق وحركتها التاريخية، تساعد

الانسان على اجتياز حدود ذاكرته ليصل الى وعي عالمي، وتساعد على التعرّف على الذات واكتشاف الآخر من أجل تعميق الحوار بين العلاقات الذاتية الداخلية والعالم، كمجال للتأمل والتغيير، ضمن إطار الحوار وليس في ظروف الزجر والسيطرة والانغلاق.

الفصل الثامن عشر

العالم غرف من زجاج

إنها المرة الأولى في تاريخ الجزائر - حسب علمي - تقوم فيها النساء الجزائريات بالتصدي الجماعي للمشكلات الثقافية - السياسية - الاجتماعية - الايديولوجية بالتحليل والنقد على نحو معلن، رغم أن كتابهن هذا، وإن كان لا يعكس رأي الاغلبية من المثقفات الجزائريات، خصوصاً وأن العنصر النسوي المعرّب لم يكن له حظ المشاركة في انجاز هذا الكتاب. حيث ان آراء المثقفات ذوات التكوين المفرنس كثيراً ما تُتهم بأنها ذات مرجعية أوروبية، تريد أن تسقط على الواقع الجزائري المفاهيم الغربية بخصوص حرية المرأة بشكل عام، دون أن تأخذ بعين الاعتبار خصوصيات المجتمع الجزائري، وظروفه التاريخية التي لا تزال تتحكم في بنيته الداخلية. وأعتقد أن هذه الاتهامات ليست مقبولة مئة بالمئة، لأن المرأة الجزائرية لا تعيش في جزيرة مغلقة على نفسها. إنما تعيش في وطن مجبر ان يتعامل مع الثقافات الاجنبية، وان يختلط بشتى المجتمعات، خصوصاً وأن وسائل الاعلام الحديثة من صحف وإذاعات وتلفزة، الى جانب عامل السياحة تفرض مجتمعة القيام بالمقارنات بين واقع المرأة في هذا المجتمع وفي ذاك. وهنا نقول، بأن هذا القرن جعل العالم بمختلف دوله يتحرك في غرف من زجاج يُرى ما بداخلها بسهولة، ومن الصعب، إن لم نقل من المستحيل إخفاء أي شيء على أحد.

بناء على ذلك، فإن مضمون الحركة النسوية التي شهدتها أوروبا في هذا القرن، جديرة بالتأمل والدراسة للوقوف على سلبياتها وايجابياتها.

يحاول كتاب: «المرأة الجزائرية» ان يعالج قضية المرأة التابعة والمرأة المستقلة في المجتمع الجزائري المعاصر، بالتركيز على فترة الاستقلال. وهكذا تمت مناقشة موضوعات: العمل النسوي، العمل النسائي في الزراعة، الطالبة الثانوية، حياة المعلمة المهنية والعائلية، السرطان والمرأة، مانعات الحمل، المرأة وحرب التحرير، نساء في المؤسسات، المرأة والمهر، المرأة الهامشية، النساء في المصنع، المرأة في الرواية.

وشاركت في المناقشة كل من: هلين فان قيلد، فاتحة حقيقي، ليلى قريش، كلودين شوليه، يمينة بن ثابت، زينب غيروج، فوزية مجاهد، فاتحة حمري، جميلة عمران، فاطمة الزهرة ساي، شفيقة معروف، كلود طلاحيت، ناديا عيناد تابت.

قبل عرض بعض آراء المشاركات في الكتاب، سأحاول العودة الى خلفية مهمة، وهي مجموعة الأفكار التي حددها الميثاقان الوطنيان بخصوص واقع المرأة الجزائرية وحقوقها الشرعية، الى جانب عرض آراء بعض منظرات الحركة النسوية في الغرب.

يؤكد الميثاق الوطني الأول لعهد هواري بومدين بأن:

«وضع المرأة الذي طالما أضرّت به الافكار الاقطاعية والتقاليد المضادة لروح الاسلام التحررية، قد تحسن كثيراً منذ حرب التحرير، بعدما كانت المرأة في المجتمع الجزائري محرومة من حقوقها، تلازم دركاً منحطاً وهي عرضة لسلوك تمييزي لجنسها، حظها الجهل، والأعمال الشاقة باختلاف البيئات التي كانت تعيش فيها».

ويشخص الميثاق المشكلة في أن:

«هناك عدة أعمال من شأنها أن تغيّر من المحيط الذهني والعرفي

السلبي، الذي يمس حقوق المرأة المشروعة كزوجة وكأم ـ كما يمس أمنها المادي والمعنوي ـ وهكذا، فإنه يجب فيما يخصّها، منع المهر الباهظ، وإهمال اولادها الصغار من طرف أزواج لا خلق لهم يتركون الزوجات بدون موارد ولا رعاية لأطفالهم. ويجب، كذلك، أن يضع حداً لانتزاع الأطفال، بدون مبرر شرعي من حضانة أمهاتهم وحنانهن، وأن يمنع، علاوة على ذلك الطلاق بدون سبب والذي لا يضمن للزوجة المطلقة أية منحة شرعية، ولا عناية بما تحتاج اليه من أسباب الصحة وغيرها، وان يضع حداً لأساليب العنف والعدوان التي تتعرض لها النساء، ولاستغلالهن على أيدي فئة من العناصر المضرة بالمجتمع».

غير أن الميثـاق الوطني الأول لا يرى حلاً لمشكلات المرأة خارج إرادتها وسلوكها، طالما ان الدولة «اعترفت بكل حقوقها» و:

«أنها ملتزمة بالنهوض بتربية المرأة الجزائرية. ومصرة على متابعة الجهود في سبيل ترقيتها اللازمة [الصفحتان ١٠٤ ـ ١٠٥]».

أمـا الميثاق الوطني لعهد الشاذلي بن جديد، فإنه أعطى للاتحاد الوطني للنساء الجزائريات الصلاحية في معالجة مشكلات المرأة مع مطالبته:

«ببذل مجهودات أكبر للاضطلاع بدوره في قيادة المعركة الموجهة لتخليص الذهنية النسائية والذهنية الرجالية، على حد سواء، من رواسب نظرة متخلفة تحقيرية لا تستند الى أساس صحيح من دين أو علم أو اخلاق».

ويستدرك الميثاق قائلاً:

مثل هذه العملية تقتضي تخطيطاً اجتماعياً وثقافياً يتجاوز نطاق الاتحاد الوطني للنساء الجزائريات [صفحة ٤٥]».

سوف يلاحـظ القارىء بأن الميثاقين اتفقا على ان وضعية المرأة الجـزائـرية ليست إيجابية كلياً، وأن رواسب الأفكار الاقطاعية المتخلفة لا تزال تتحكم في علاقة الرجل مع المرأة. وإن كان الميثاق

الوطني الثاني يحمّل كلاً من الرجل والمرأة معاً مسؤولية التخلص من الذهنية المتخلفة، بما يعني ان المرأة الجزائرية نفسها لم تتحرر داخلياً شأنها شأن الرجل، وهذا يبرز ان مشكلة الذهنية المتخلفة الرجعية صفة اجتماعية عامة، متغلغلة في بنية المجتمع الجزائري ككل، وليست **صفة خاصة** بجنس الرجال الجزائريين فقط.

كان لا بدّ من العودة الى هذه الخلفية، لأن كتاب: «المرأة الجزائرية» صدر في فترة ما بين الميثاقين. أما الخلفية الثانية التي تتعلق بالحركة النسوية في الغرب، فإن الكاتبة «جوديث بارويك» تلخصها بشكل رمزي في إحدى فقرات كتابها: «نساء في مرحلة انتقالية»، حيث تقول:

«لي صديق مطلق عمره ٥٠ سنة. كان قلقاً. التقى بامرأة مطلقة عمرها ٣٥ سنة، وبدا واضحاً انهما انسجما بسرعة. رقصا بهدوء. علقا معطفيهما. ثم قالت له: «اريدك ان تفهم بأنني لم ادعك الى هنا من أجل ممارسة الجنس»، فقابل موقفها بالغضب وهمّ خارجاً. وفي الساعة الثالثة صباحاً، كلّمته بالهاتف واخبرته بأنه كان قاسياً معها واضافت قائلة: «انا لا أتعاطى الجنس إنما امارس الحب».

وفي صفحة ١٤ من الكتاب نفسه توضّح المؤلفة جوديث بارويك بأن:

> «الحركة النسوية تبدو بأنها تخيف الرجال، واكثر من ذلك تجبرهم ان يتقاسموا معهن قوتهم التقليدية وامتيازاتهم».

نستنتج مما تقدم، بأن الحركة النسوية التي عرفتها اوروبا في الستينات، استهدفت تحطيم **الهيمنة الرجالية** في العمل وفي العلاقات العاطفية. لكن نتائج تلك الحركة رغم تقدميتها أسفرت عن مشاهد غاية في التعقيد والسلبية، بحيث أن التحرر الاقتصادي للمرأة الأوروبية تلته الحرية الجنسية الفوضوية الى

حد بعيد، أدت في كثير من الأحيان الى السقوط في فخ تعدد العلاقات الجنسية في آن واحد. الأمر الذي حطّم العائلة وشتتها. ولعل متأمّل الواقع الاجتماعي الاوروبي الحالي يجد فيه تراجعاً ملحوظاً عن تلك الحرية الجنسية الفوضوية التي كان يتصور أنها المنقذ من الضلال والجنة الموعود بها. وفي النهاية، أثبت العلم أن التعدد الجنسي المتزامن أفرز، ولا يزال، أمراضاً فتاكة كالإيدز والسرطان وغيرهما، فضلاً عن الأمراض النفسية الصعبة الشفاء، التي تحوّل حياة الفرد الى جحيم.

إن عبارة الكاتبة جوديث بارودبك: «أنا لا أتعاطى الجنس. إنما أمارس الحب»، تؤكد ان تحولاً ما حدث في ذهنية القائمات بالحركة النسوية في فترة الستينات، وتشير الى أن البديل يكمن في الاختيار الحر المبني على قناعة الزوجة أو الزوج. وهنا يجدر تسجيل نقطة مهمة وهي، ان محاولة تحطيم شكل العائلة التقليدية من طرف الحركة النسوية في اوروبا ليس بشيء جديد، إذ استخلص «إنغلز» في كتابه: «اصل العائلة والملكية الخاصة والدولة»، بأن الزواج الجماعي قد عرفته المجتمعات القديمة، عندما كان الولد يحمل لقب أمه لعدم التمكن من تمييز الأب الحقيقي للابن. وأورد أمثلة كثيرة اقتبسها من كتابات الباحث الاميركي لويس مورغان، التي تعد من أخصب البحوث التي ترصد أشكال العائلة في الأزمنة القديمة.

وفي كتاب «إنغلز» المذكور، اشارة الى استمرار هذا الشكل من الزواج الجماعي في الجزائر حتى نهايات القرن التاسع عشر:

«ولقد أشار نيارخ في عصر الاسكندر الكبير الى وجود مشاعية بيتية في الهند تقوم على أساس المشاركة في حراثة الأرض، وهذه المشاعة لا تزال موجودة الآن في المكان ذاته، أي البنجاب وفي عموم القسم الشمالي الغربي من البلد. واستطاع كوفاليفسكي نفسه إثبات وجودها في القفقاس. في الجزائر لا تزال قائمة في بلاد القبائل (البربر)، وهي موجودة. حتى في أميركا»[الصفحتان ٧٤ و٧٥].

بعد التطرق الى الخلفيتين السابقتين، نعود الى كتاب: «المرأة الجزائرية». ماذا تريد المشاركات في تأليفه أن يقلن؟ وما هي المشكلات الأساسية التي تعاني منها المرأة الجزائرية في مرحلة ما بعد الاستقلال؟ سوف اكتفي في هذه المقالة بمناقشة بحثين مهمين: **أولهما**، للمؤلفة هيلين فان قيلد: «هل يجب مطاردة الأساطير»؟**وثانيهما**، للمؤلفة حورية صالحي: «ما هي الهامشية بالنسبة للمرأة في مجتمعنا؟ هل هي شر أم خيار محتوم لتحررها؟».

تقول هيلين فان قيلد:

«لذلك يسعنا القول ان تحرير النساء بالعمل المهني يبدو كأسطورة بفعل العدد القليل من النساء في الحياة المهنية، وأيضاً لأنَّ هذا العمل لا يساهم في تحريرهن».

مبررة ذلك بأن:

«النساء العاملات عمرهن غالباً بين ١٨ و٢٤ سنة، وقسم كبير منهن سوف يتركن العمل لتربية أطفالهن ويصبحن أمهات في المنزل. وضع المرأة العاملة هو المؤقت أكثر بكثير من وضع المرأة في المنزل. [صفحة ٩]».

وما دام المنزل هو المصير الأوحد للمرأة، فإن الكاتبة تطالب بتوفير:

«الضمان للمرأة، أي اليقين بأنها لن تطرد من جهة واحدة من قبل الزوج، والتخلص من الخطر الدائم لرؤية زوجة تشاركها الاقامة في منزلها، أو أن تطرد من منزلها مع أطفالها في حال الطلاق، أو أن تجرّد من كل شيء لدى وفاة الزوج».

وتنفي الكاتبة «هيلين فان قيلد» تمتع المرأة الجزائرية بحق المواطنة الكامل، وتعزو ذلك الى:

«ان الحزب الحاكم هو بكامله بين أيدي الرجال، فهو لا يختار سوى عدد قليل من النساء كمرشحات. في كل انتخاب هناك عدد كبير من

الدوائر في الريف وحتى في المدن الهامة نوعاً. لا يقدم أي مرشحة الى المجالس الشعبية المحلية أو الى مجالس الولايات.. نلاحظ ان التمثيل النسائي لا يتناول سوى المدن الكبرى وكذلك لا يتناول سوى النساء اللواتي يمارسن عملاً مهنياً. اذ ان كل المنتجات يمارسن عملياً مهنة ما، هل يمكن اعتبار الثلاثة ملايين ونصف من النساء في المنزل كمواطنات؟ [صفحة ١٢]».

والى جانب هذه الملاحظة، فإن الكاتبة تنتقد اسلوب التصويت في الانتخابات، حيث ترى ان النساء نادراً ما يصوتن، اذ يقوم الرجال بذلك عوضاً عنهن، وفي مكان آخر من بحثها تنتقد سلطة الأب باعتباره زعيماً للعائلة.

إن التشخيصات التي توصلت اليها الكاتبة «هيلين» هي في معظمها صحيحة، غير أنها اكتفت بعرض ونقد الظواهر لا الأسباب العميقة التي افـرزت مثل هذه الوضعية. من تلك الأسباب، ان المجتمع الجـزائـري نفسـه يمر حالياً بمرحلة المراهقة الفكرية، يسميها البعض بالمرحلة الإنتقالية، إذ لم تطبّق فيه الاشتراكية العلمية، أو الإسلام، أو الليبيرالية. لأن كل ايديولوجية تخلق نموذجاً مميزاً من العـلاقـات، والأخلاقيات، وبالتالي، نموذجاً بشرياً يتمتع بصفات اساسية مشتركة.

اذا عدنا الى الريف الجزائري، نجد ان الرجل، كان ولا يزال، هو «زعيم العـائلة»، وممثلها ثقافياً واجتماعياً واقتصادياً وسياسياً. وهذا لا يعود الى أن المرأة الريفية لا تعمل، إن هذا غير صحيح، لأننـا نجـد في الريف حاليـاً العـديـد من الفـلاحات والمعلمات والممـرضـات والعاملات في الادارات المحلية، لكن عملهن هذا لم ينقلهن من موقع «التابعة» الى موقع «المستقلة»، لأن المسألة غير مرتبطة بالعمل على نحو ميكانيكي، حتى وإن أصبح عملاً دائماً للمرأة. إن العملية ذات صلة معقدة بتاريخ الأفكار والأخلاقيات

والتقاليد الموروثة جدّاً عن جدّ. فمجلس القرية في أرياف الجزائر مثلاً يضم ممثلي العائلات وهم من الرجال دائماً. ولا يضم مطلقاً من بين أعضائه النساء. وفي حال الطلاق، فإن «الرجل» يتوجه بالطلاق الى أب الزوجة أو أخيها أو عمها. والامر نفسه يتم في حال الزواج من أي امرأة، إذ من النادر جداً أن تسمع بأن امرأة ريفية ما، وحتى الحضرية، اتفقت بمفردها مع رجل ما على الزواج. لأن مثل هذه الخطوة ستقصيها عن «العائلة»، وتجعلها منبوذة من المجتمع كله. إن حلّ مشكل عويص كهذا يتطلب ثورة ثقافية - اخلاقية جذرية، وليس مجرد توفير العمل للمرأة. لأن العمل ليس حلاً جذرياً، إنما هو خطوة للقضاء على التبعية الاقتصادية المطلقة للرجل على طريق بناء الشخصية المستقلة للمرأة.

أما النقطة المتعلقة بالانتخابات وغياب المرأة فيها كمنتخِبة أو كمنتخَبة وعلى نحو خاص في الريف، فإن هذه الظاهرة تطرح مسألتين: **الأولى**، تتعلق بعدم ثقة الرجل في المرأة جنسياً، **والثانية**، تتعلق بمفهوم العمل السياسي نفسه، إذ يرتبط العمل السياسي بالرجال، لأن السياسة تعني في مجتمعنا «الحيلة» و «القوة» و «المراوغة»، وان الفرد المرشح لذلك هو الرجل، لا المرأة. إن المشكلة في الواقع تطرح ازمة الثقة في المرأة، إذ ان خروج المرأة من قبضة الزوج يعني في الذهنية الجزائرية السقوط في أحضان رجل غريب. وإطلاق الحرية الكاملة للإبنة يعني جلب «العهر» للعائلة. هذا هو صلب القضية. ومن هنا، فإن عبارة الكاتبة جوديث باروديك: «انا لا أتعاطى الجنس، انما أمارس الحب»، تنهض هنا لتكون أجمل شعار يجدر بالمرأة أن ترفعه وتمارسه في حياتها، لأن نضج المرأة، ورفضها لتعاطي الجنس بمفهومه الرخيص، الى جانب تمتعها بالعمل والاستقلالية الاقتصادية ستغيّر دون شك من صورة المرأة نفسها وعلاقتها بالرجل. والأمر نفسه مطلوب من الرجل أيضاً. وتحقيق هذه المعادلة الصعبة لا تتم بالأمنيات

والأحلام الرومانتيكية، إنما بتطبيق ايديولوجية ثورية في الواقع بكل بناه المادية والروحية، بهدف بناء مجتمع غير طبقي. عندئذ تصبح الرؤيا النسائية والرؤيا الرجالية للعالم موحدّة الغايات، وإن تنوّعت المناهج والأساليب.

يحاول بحث حورية صالحي: «المرأة الهامشية» أن ينطلق من النصوص الرسمية للدولة الجزائرية. فهي تلاحظ أنه:

«لسنا بحاجة لنكون إختصاصيين كي نلاحظ جوهر الايديولوجية الاقطاعية في كل حديث عن المرأة. ثمة توارد أفكار لا يسمح بالتلميح لترقية المرأة [صفحة ٢٠٠]».

ترفض الباحثة هذا الربط أو توارد الأفكار هذه. لأنه:

«ليس ثمة محاولة حول تعريف هذه القيم التي يمكن أن تختبىء خلفها أسوأ المواقف الرجعية التي غالباً ما لا تمت بصلة الى هذه القيم».

وتمضي حورية صالحي أبعد من ذلك برفضها الانخراط في «نظام القيم، الذي يعين لها موقعاً»، لأن انخراط المرأة في هذا النظام سيمنحه الشرعية ويقويه و:

«أكثر من ذلك نتوصل في النهاية الى القبول به دون تذمر».

ولكن الباحثة حورية صالحي تسجل بأن النساء لا يقدرن على تشكيل مثل هذه المواقف:

«ما لم يتخطين بأكثريتهن الصورة التقليدية: المرأة الفاتنة. أو المرأة الولودة. المرأة السلعة. والمرأة الطفل. أو الأم وتصرفاتهن مشبعة بهذه الصورة [صفحة ٣٠٠]».

وترى الباحثة أن:

«التأخر التاريخي للبنية الاجتماعية لا يزال يفرز مواقف مزدوجة حول قضية المرأة».

كما انها ترى ان:

«خلف المساواة الشكلية في الحقوق التي يعترف بها الدستور، ثمة قانون تحتي يزدهر بشكل فاجر يصل الى حد لم يعد ينفع معه شيء. والحقوق الممنوحة للمرأة ليست في الواقع سوى واجبات. حتى حق العمل المعترف به على أنه «ضرورة ملحة للتنمية» ليس ـ كما رأينا لدى قراءة الميثاق ـ سوى تشجيع، يعيد المرأة الى نضال فردي ويتركها عزلاء بمواجهة سلطة الأب أو الزوج المستغلة. وبمواجهة القيود المتعددة التي يفرضها عملها: رعاية الأطفال والعناية بالمنزل الزوجي وأعبائه وقضية السكن [صفحة ٣٠٣]».

تلك هي باختصار المشكلات التي تطرقت اليها الباحثة صالحي، وقد أبقت المسألة في دائرة التجريد نوعاً ما، إذ ان مناقشة النصوص الرسمية لا ينبغي ان تقف عند الدستور أو الميثاق الوطني، وكان من الأفيد لو تتبعت الباحثة جذور قضية المرأة عبر التاريخ الوطني بكامله (حقوقها. وواجباتها، نقاط قوتها ونقاط ضعفها). فضلاً عن دراسة القوانين التشريعية المعمول بها في المحاكم. وكذا القوانين الادارية الأخرى، حتى نعرف تفاصيل مشكلة المرأة الجزائرية، ومكانتها في المجتمع.

ومهما يكن، فإن آراء الباحثتين «هيلين فان قيلد» و «حورية صالحي»، تعكس بعض قلق المرأة الجزائرية ومشاغلها وغضبها، وتروي جزءاً من قصة حواء في بلد يصر القائمون عليه أن ينعتوه ببلد المليون ونصف المليون شهيد، دون إضافة كلمة من حقها أن تضاف وهي: «بلد المليون ونصف المليون شهيد وشهيدة».

الخاتمة

أعتبر المقالات التي خصصتها لدراسة الوضعية الثقافية الجزائرية الراهنة مدخلاً أولياً، قصدت من ورائه إثارة النقاش ودفعه الى الأمام، لأنني أعتقد أن الحوار الفكري المنفتح هو الطريق الأوحد الذي سيؤدي بنا الى تشريح نقاط ضعفنا، وبلورة نقاط قوتنا لتأسيس مجتمع جزائري عصري كل العصرية، تسود فيه الحرية والديمقراطية واحترام الرأي المخالف الموضوعي، اذ برهنت التجربة أن البلدان التي تحتكم الى الدكتاتورية، لم تتمكن في يوم ما أن تقدم للعالم لبنة جديدة تساهم في تطوير الحضارة الانسانية، أو تطوير نفسها على الاقل إنما قامت بشيء واحد وهو تطوير التخلف وترسيمه، ونشر الرعب، وكبس القوة الابداعية التاريخية لدى الجماهير الشعبية، وقد تم كل ذلك برفع شعارات توحي بالتقدم ومراعاة المصلحة العامة. وهذا ليس بأمر مفاجيء، لأن كل فئة حاكمة مسيطرة بالقوة تلجأ الى استخدام أساليب مراوغة لادامة حكمها وتأبيده، معتبرة اياه سدرة المنتهى، وأفضل حلول العصر.

كانت هذه المقالات هاجساً راودني أيام كنت مقيماً في الجزائر، وكنت أعرف أن وسائل الاعلام هناك لا تسمح أبداً بنشرها، لأنها ـ حسب رأي المسؤولين عنها ـ تمّس ما يسمى بـ «خيارات» البلاد،

التي أصبحت شيئاً مقدساً ينبغي التبّرك به من بعيد، ويحال دون مناقشته علناً وعلى مستويات متعددة (القمة ـ القاعدة). ولعل مطالعة قانون الاعلام الجزائري الحالي، تؤكد أن إمكانية «الجهر بالرأي المختلف والمعارض» غير وارد فيه على الاطلاق، اذ يسمح فقط بوصف نشاطات الحزب والحكومة ومناقشة مسائل هامشية، حيث يطلب تغليب الجانب الخبري فيها على جانب التحليل العلمي النقدي، إذ من المستحيل أن ينشر لك مقال تقول فيه بأن «الاشتراكية الجزائرية» تشويه للاشتراكية، أو تتهم فيه مسؤولاً قام بالتخريب في المؤسسة التي يديرها ويشرف عليها.

مما لا شك فيه، أن الميثاق الوطني وملفات السياسة الثقافية الاعلامية وغيرها، أنزلت الى القاعدة الحزبية لتُثري محاورها، لكن القرار النهائي تم على مستوى اللجنة المركزية للحزب الحاكم، اذ لم تصدر تعليمات من السلطة السياسية تعلن فيها أن النقاش الحر مفتوح لجميع المثقفين وغير المثقفين، مع إصدار أوامر تلزم وسائل الاعلام المقروءة والمسموعة والمرئية بنشر جميع الآراء دون حذف أو زيادة ، مع ضمان أمن أصحاب الرأي وناشريه في وقت واحد. إن المؤسسة القضائية والمؤسسة الاعلامية والبرلمان، باعتبارها الجهات المفروض أن تُوضح فيها القضايا وتعالج جذرياً، هي مؤسسات تابعة للسلطة، وتعمل وفقاً لقوانين صادرة عنها، ولذلك، فإن مساحة الديمقرطية فيها شكلية. فمن المستبعد ان يقبل وزير الاعلام مثلاً بشن حملة نقدية علنية على وزير الاسكان أو وزير الفلاحة في حال ارتكاب أخطاء في النظرية أو الممارسة. لأن مثل هذا الفعل يعتبر عندهم خروجاً على قواعد مجلس الوزراء والمكتب السياسي ومقررات اللجنة المركزية في دوراتها المختلفة.

وفي ضوء ما تقدم، ندرك أن «محنة الديمقراطية» لا تزال قائمة في البلاد، وتعرقل عناصر التقدم من البروز والتجذر في الحياة اليومية

بكل أبعادها الاقتصادية والثقافية والسياسية والاجتماعية. أؤكد على هذه النقطة، لأن الواقع العملي يقول بذلك، وهكذا نجد الصحافي يحسب ألف حساب لما يكتب، ويلجأ الى التشطيب واستشارة رئيس التحرير، ممثل الدولة، فيما اذا كان يسمح له بتسجيل هذا الموقف أو ذاك، ومع مرور الوقت يترسّم الرقيب الذاتي لديه، ويتقلّص معجمه، وتتوارى آراؤه النقدية الخاصة، ويعوِّضها بالآراء المسموح بها داخل المؤسسة، مما يقضي فيما بعد على روحه النقدية الابداعية. ونتيجة لذلك، نستطيع القول بأن أغلبية الصحافيين الجزائريين يقومون فقط بإعادة انتاج ما أملي عليهم مراراً وتكراراً، وبكلمة أخرى، فإننا نعثر وبكل سهولة في داخل كل واحد من عناصر هذه الأغلبية على قوة رادعة، أكانت شخصاً سياسياً أم عسكرياً أم إدارياً، أم مجموعة مقدسات دينية أو أيديولوجية متحجرة ترسّبت في الوجدان والذهنية.

تبدو أزمة الديمقراطية في مظاهر كثيرة بدءاً من العائلة الى المحيط الاجتماعي العام، فالمؤسسة السياسية والادارية والضوابط والقوانين التي تتحرك بها وتحرك بواسطتها دواليب المجتمع، علماً ان حلها يتم فقط بمواجهة النفس بصدق ونقدها بقسوة المحب المخلص. وهنا أيضاً تكمن مشكلة المثقفين الجزائريين، وهي ليست مجرد مشكلة بسيطة، انما هي مسؤولية تاريخية تجاه الأجيال الناشئة. اذا كان الأمير عبد القادر دافع بالسيف والقلم ضد المستعمر المحتل، واذا كان الامام عبد، الحميد بن باديس كرّس نشاطه لحماية اللغة العربية والدين الاسلامي من هجمة فرنسا، واذا كان جيل ثورة أول تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٥٤ ضحّى بالنفس وبالماديات من أجل استقلال الجزائر، فما هو هدف ومشروع مثقفي الوقت الحاضر في الجزائر؟ أعتقد أن القضية بسيطة ومعقّدة في آن واحد.

اذا كان النظام السياسي يقول بالاشتراكية، فما هو موقف المثقفين

الجزائريين من هذه «الاشتراكية» على صعيد النظرية والتطبيق؟ هل هم معها أو ضدها؟ وهل هم موافقون على قول الميثاق الوطني:

«أن الاشتراكية في الجزائر لا تصدر عن أي فلسفة مادية [صفحة ٢٩]».

بمعنى أن المفهوم الجزائري للاشتراكية هو نقيض الاشتراكية العلمية كما طبّقت في الاتحاد السوفياتي وبلغاريا وبولونيا... الخ. ثم ما هو موقفهم من ثنائية العلم والدين، الدولة والشعب، الجيش والأمن، وشعاري الديمقراطية والحرية المرفوعين؟ إنني على يقين من أن وضوح الموقف من هذا الأساس الأيديولوجي، سيؤدي حتماً الى توضيح كل المسائل المتعلقة بالتنمية الشاملة.

نسمع دائماً انتقادات في الغرف المغلقة، أو في المنتديات المحدودة أراء تقول: «إذا كانت هذه هي الاشتراكية، إذن فلعنة الله على الاشتراكية»، ومثل هذا الرأي أو القول يفصح عن عدم الرضى عن الوضع العام، لكن من الصعوبة أن نجد من يجهر بأن الخطأ ليس في الاشتراكية، انما الخطأ في تزييف الاشتراكية نفسها، ومحاولة التوفيق بين النظريات المتضادة التي أدى تطبيقها الى نتائج سلبية، أثرت سلبياً ولا تزال في النفسية وشوشت الذهنية، وأدت الى فوضى في السلوك اليومي. والعملية التوفيقية هذه لإيجاد تركيبة نظرية ذات خصوصية جزائرية، يقوم بها حالياً حزب جبهة التحرير الوطني الذي لم ينجح في الواقع في بناء أيديولوجية اشتراكية، والسبب في ذلك يعود الى تركيبته البشرية المتكونة من تيارات غير متجانسة، وإن كانت تتسم بالتقليدية بصفة عامة رغم انتماء بعض عناصرها الى الثقافة الفرنسية، حيث أن هذه العناصر لم تشرب من مناهل الجانب التقدمي من الثقافة الفرنسية، انما هي استمرار للأفكار الرأسمالية التي زرعها الاستعمار الفرنسي في الجزائر خلال قرن وثلاثين عاماً. أعتقد ان تصنيف المفكّر أمين

محمـود العالم لحزب جبهة التحرير الوطني في خانة «التقليدية» صحيح كل الصحة، اذ يقول في كتابه: «الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر»:

«وهناك بلاد عربية أخرى يسودها نظام الحزب الواحد الحاكم، برغم تنوع دلالته الاجتماعية الطبقية، من حزب ماركسي، أو حزب وطني تقدمي أشبه بتجمع شعبي عام، أو حزب تقليدي محافظ حكومي، كما هو الوضع في اليمن الديمقراطية والجزائر [صفحة ١٤٧]».

لم يسم محمود أمين العالم حزب جبهة التحرير الوطني الجزائري بحزب اشتراكي، رغم أن وثائق النظام تؤكد على اشتراكية النظام القائم. فمحمود أمين العالم لم ينعت الحزب الحاكم بـ (التقليدي المحافظ الحكومي) اعتباطاً، إنما هو أقرّ حقيقية الواقع الجزائري المعـاصر. وهنـا استـدرك بأن العيب هو في التصريـح بشعـار الاشتراكية الذي لا مصداقية له في نسيج البلاد العام. اننا نعثر في مواثيق البـلاد وملفـاتهـا المختلفـة على تنـديد بالغزو الثقافي الامبـيريالي، لكننا عملياً نجد أن أغلب ما يعرض في السينما من أفـلام، وأغلبية ما يعرض أيضاً على شاشة التلفزيون من أفلام ومسلسلات أجنبية مضمونها متخلف.

أما سوق الكتاب فهي أشبه بسفينة نوح، اذ تضم كل الاتجاهات العقـائدية من أقصى اليمين الى أقصى اليسار. وكل ذلك جُلب الى البـلاد بشكـل رسمي وافقت عليه الدولة ومؤسساتها، بواسطة توقيـع الاتفـاقات والبروتوكولات الثقافية مع الدول والمؤسسات الأجنبيـة وعـلى رأسهـا فرنسا وأميركا. ومن الواضح أن الدولة الجـزائـرية لا يمكن أن تحمّل أحداً مسؤولية ذلك، لأنها أمّمت التجـالرة الخارجية منذ سنوات عديدة منها ما يتعلق بالاتسيراد الثقافي والفني. فهذه الوضعية الأيديولوجية الغامضة والمترددة لم تقدر أن تلغي التيارات السياسية التي تعمل في السر حيناً وتجهرُ

بمـواقفهـا حينـاً آخـر، مثـل حزب الاخـوان المسلمين، والحزب الشيوعي، والحزب البربري.

يصرّح الكاتب الجزائري رشيد بوجذرة:

«انا شيوعي، خلافاً لكثير من المثقفين والأدباء العرب، أصحاب نزعة يسارية مترددة. فيقولون بيسار انساني شعبي، غير منتظم، يأبى الالتزام. أما أنا فانخرطت في صفوف حزب سري، ممنوع ـ لا أشاطره كل مواقفه ـ فالتزامي لا يحول دون اعتمادي الأدب الذي أريد. [كتاب رأيهم في الاسلام، صفحة ١٧٣]».

وفي قول بوجذرة إقرار بوجود أحزاب سرية أو تيارات مناهضة كما يسميها الخطاب السياسي الرسمي. فالشيوعيون يريدون تطبيق الاشتراكية العلمية في الجزائر، والاخوان المسلمون يريدون تطبيق القـرآن والسنـة، وحزب البربر يريد الاعتراف بالحقوق اللغوية للبـربر بشكل عملي. هناك عدد كبير من المفاهيم التي لم يسمح بمناقشتها بحرية كاملة، سواء داخل هياكل الحكومة أو الحزب، أم على مستوى القاعدة الشعبية، مما يؤكد من جديد أن الديمقراطية وحرية التعبير في الجزائر لم تتبلورا ولم تنضجا بعد، واذا جئنا الى مفهوم الأمة الذي أطلق على الشعب الجزائري، فإننا لا نعثر على آراء جميـع الاتجـاهـات بخصوصه، اذ اعتبر ما جاء في الميثاق الوطني الأول مسك الختام:

«إن الجزائر أمة، والأمة ليست تجميعاً لشعوب شتى أو خليطاً لاعراق متنافرة. إن الأمة هي الشعب نفسه باعتباره كياناً تاريخياً يقوم في حياته اليومية وداخل اطار اقليمي محدد، بعمل واعٍ ينجز فيه جميع مواطنيه مهام مشتركةً، من أجل مصير متضامن. ويتقاسمون سوياً نفس المحن والآمال [صفحة ٢٣]».

هذا التعـريف تغـّير بشكل طفيف في الميثاق الوطني الثاني لعهد الشاذلي بن جديد، وان لم يلغ مفهوم الأمة الجزائرية نهائياً.

سنتـوقف قليلاً عند مفهوم الأمة، فنقول فوراً بأن تعريف الأمة بحكم الاطار الجغـرافي الاقليمي تعـريف غير موضوعي، وهو في الواقع تعريف رأسمالي أوروبي برز الى الوجود بقوة بعد الحروب التي شهدتها أوروبا، وأدت الى نشوء دويلات بعد انشقاقها عن الدول الكبـرى الأصـل. وحسب هذا التعريف الاقليمي القاصر للأمة، نجد أن تعريف الفيلسوف الألماني «فختـه» سيسقط اذاً بعـد انفصـال المـانيـا الغـربية عن المانيا الشرقية. فالفيلسوف «فختـه» أطلق مفهوم الأمة على ألمانيا الأصل منطلقاً من أساس حضاري عريق وموحّد، ولو بعث حياً الآن لأصرّ على استمرارية مفهومه للأمة الالمانية، رغم وجود سور الايديولوجية وسور الحجر والاسمنت المسلح بين الألمـانيتـين اللتـين توحّـدهمـا الحضارة الواحـدة. وهنا نقول، بأن الثقافة المتغلغلة في النفسية والأخلاق والذهنيـة الجـزائـريـة، هي مزيج من الثقافة البربرية والثقافة العـربية الاسلامية التي تمثل الجانب الأقوى، فضلاً عن تأثير الثقافة الفرنسية.

ان تأمـل المشهـد الثقـافي ملياً يؤدي الى التـأكيد بأن الثقافة الاسـلامية هي الثقافة المؤثرة في الجزائر. وان لم تحظ الى الآن بالدراسـة التقييمية النقدية الشاملة، لتمييز القيم الايجابية من القيم المرتبطة بالتخلف والتي ترسّخه. أما فقرة: «ينجز فيه جميع مواطنيه مهام مشتركة من أجل مصير متضامن ويتقاسمون سوياً نفس المحن والآمال» فهي أيضاً غير موضوعية، إذ من المستحيل حالياً ان يشترك الشيوعيون، والاخوان المسلمون، ودعاة البربرية ودعاة الفرانكوفونية في برنامج ايديولوجي واحد، ومن المستحيل أن يكون مصير هؤلاء مصيراً متضامناً، فمصير الشيوعيين مرتبط بتـطبيق الاشتـراكيـة العلمية، ومصير الاخوان المسلمين مرتبط بتطبيق الاسلام كما يفهمونه، ودعاة البربرية يرون مصيرهم في مصـير لغتهم وثقـافتهم، والامر نفسه ينطبق على الفرانكوفونيين

الذين يدافعون عن اللغة الفرنسية في الجزائر، ويعملون على تثبيتها في مواجهة حركة التعريب. ثم كيف يعقل أن يتقاسم البرجوازي الآمال نفسها مع الفلاح الكادح الفقير؟

إن آمال البرجوازي ستتحقق عند استيلائه على السلطة الاقتصادية، في حين أن آمال الكادحين من عمال وفلاحين ستتحقق بعد إلغاء الفوارق الاجتماعية والسياسية والثقافية، وهذا يتم عند إلغاء البرجوازي نفسه كسلطة اقتصادية. من هذا المنطلق، ندرك أن مصطلح «الشعب» الذي استخدمه الميثاق الوطني مضلل ومراوغ، الا اذا كان يتحدث عن مجتمع تحققت فيه المساواة، وهذا ليس صحيحاً، لأن المجتمع الجزائري لم تتحقق فيه هذه المساواة، ولعل التطبيق الحاصل للقانون العام للعامل الذي هو صورة بارزة للامساواة، أكبر حجة نستدل بها للإقناع وليس للمماحكة.

هناك قضية أخرى لم يتخذ المثقفون الجزائريون منها موقفاً (أتحدث هنا عن الأغلبية وليس الأقلية التي تعد على أصابع اليد الواحدة) وهي قضية الوحدة العربية. نعم، أن فكرة الوحدة العربية واردة في الخطب والبيانات الرسمية، جنباً الى جنب مع فكرة وحدة بلدان المغرب العربي والوحدة الافريقية، فضلاً عن فكرة انتماء الجزائر الى البحر الأبيض المتوسط جغرافياً. لكن أطروحة الوحدة العربية وغيرها من «الوحدات»، لا تزال حبراً على ورق. ما هو موقف المثقفين الجزائريين من ذلك؟ هل هم مع الوحدة العربية القائمة على أساس اقتصادي أم عسكري، أم ثقافي تربوي، أم هم مع الوحدة الكلية؟ ثم على أي أساس أيديولوجي يرون امكانية تحقق هذه الوحدة؟ هل تقوم على أساس الاسلام، أم على اساس الاشتراكية العلمية، أم على أساس أيديولوجية ليبيرالية كما هي مطبقة في الغرب وتمكنت من تحقيق وحدة اقتصادية (السوق الاوروبية المشتركة)، وما تمخّض عنها من نتائج اجتماعية، كحرية

التنقل من دون التأشيرة، وحق اقامة أي مواطن ينتمي الى البلدان الأعضاء في أي دولة من دول السوق الاوروبية المشتركة مع ضمان حقه في العمل... الخ؟ فأغلبية المثقفين الجزائريين ليس لهم موقف واضح من قضية الوحدة العربية. ومع الأسف أضحى الحديث عن «الوحدة الوطنية» هو البديل خصوصاً بعد الأحداث التي عرفتها البلاد بعد تمرّد البربر والاخوان المسلمين.

واذا جئنا الى المستوى الداخلي، فإننا لا نجد لهم موقفاً واضحاً من مضمون المنظومة التربوية، التي تعشش في كتبها المقررة افكار واتجاهات متناقضة تناقضاً صارخاً. كما أن معضلة الأمية المتفشية في الأرياف والمدن لم يطرحوها طرحاً جدياً ومسؤولاً، اذ كيف يعقل تحقيق العدالة الاجتماعية دون إلغاء الأمية؟ فالعدالة ليست مضموناً اقتصادياً فقط، انما هي مضمون ثقافي وسياسي ايضاً.

الى جانب هذه المسائل السابقة، فإن المثقفين الجزائريين لم يتخذوا موقفاً صريحاً من ثنائية الحزب ـ الحكومة، الولاية ـ المحافظة الوطنية للحزب، البلدية ـ الدائرة أو نيابة الولاية، رغم أن هذه الثنائيات تتعاون على تمييع المسؤوليات وتشظّيها، وتعمل على تكبير ظل «البيروقراطية» ليخيّم على المواطنين كحيوان خرافي.

أما موقفهم من سلسلة مشاريع التنمية الصناعية والعمرانية والزراعية، فلا يزال متردداً ويعيش في فلك التجريد، وكأنهم بذلك يريدون أن يظهروا كمثقفي القضايا الفلسفية الكبرى اللازمنية، اذ من النادر أن نعثر على مثقف كرّس سلسلة من المقالات لمناقشة مشروع بناء مصنع، أو فتح طريق مزدوج، أو بناء جسر، أو تمثال، أو إنشاء سكة حديد. وقد لجأت الدولة في المدة الأخيرة الى إصلاح الأراضي الصحراوية عن طريق اغراء الفلاحين بقروض مالية، ومنحهم الأراضي التي يقومون باصلاحها أي تحويلها الى أراض

زراعية، لكن المثقفين الجزائريين لم يقولوا رأيهم في العملية. في عهد الرئيس بومدين، تم فتح طريق الوحدة الافريقية من طرف جنود الخدمة العسكرية والطلبة، والامر نفسه تم عند بناء الحزام الأخضر، وهل يعقل التراجع عن هذا التقليد وتعويضه بتمليك الأرض في الصحراء للأفراد، ثم نأتي لنتحدث عن الاشتراكية في الخطب الرسمية ومواثيق الدولة؟ ولماذا لم يطالب المثقفون الدولة ببناء قرى عصرية في هذه المناطق الصحراوية على شكل تعاونيات تضم الفلاحين الراغبين في إصلاح الأراضي وتملكها جماعياً، مع ضمان مساعدة ورعاية الدولة لهم مالياً وتقنياً؟

هنالك قضايا كثيرة يعج بها المجتمع الجزائري، وهي ذات صلة عضوية بالثقافة والأيديولوجية. لا يزال الصمت محيطاً بها مثل كتابة التاريخ الوطني، وإعادة الاعتبار للموروث بقراءاته قراءة جديدة، بما فيه التراث البربري واللغة البربرية، وتقييم تجربة الثورة الزراعية والطب المجاني والتسيير الاشتراكي للمؤسسات، وموقع المرأة في المجتمع، والدين كمؤسسة، وغيرها من القضايا الملحة التي من دون الفصل فيها وتغليب العقل على العاطفة والانتصار للتقدم على حساب التخلف، لا يمكن أن نخرج من الفوضى ونفق الرأي الواحد المتسلط الذي يرسم الرقيب الداخلي القاتل للابداع. ولتكن مهمة المثقفين الجزائريين العاجلة هي العمل على إسقاط مملكة الرقيب الداخلي الطويل الظل.

فهرس عام

ب

ث

ج

ح

خ

د

ر

ز

س

ش

ص

ط

ع

م

ن



يعالج الكاتب الجزائري ازراج عمر في هذا الكتاب قضايا البنية الثقافية للمجتمع الجزائري المعاصر، منطلقاً من ركيزة نقدية طالما افتقدناها في ظل سيادة الرأي الواحد والحزب الواحد ودكتاتورية القيم التوتاليتارية المتعسفة، باشكالها العسكرية والبوليسية والدينية والحزبية والبيروقراطية المقنعة بالوطنية.

ويستعرض الكاتب، المواثيق الجزائرية مسلطاً الضوء على تناقضاتها، كما يناقش طروحات عدد من المثقفين الجزائريين باسلوب الحوار المثقف والعقلاني والملتزم بالاخلاق، الكفيل «باخراجنا من عصر التفكير الخرافي العشائري، الى عصر العقل والحكمة والجمال».

